Antropología

Ernest Gellner

ANTROPOLOGIA Y POLITICA

Revoluciones en el bosque sagrado





ANTROPOLOGIA Y POLITICA

Revelaciones en el bosquecillo sagrado

Por

Ernest Gellner



Título del original en inglés:
Anthropology and Politics
Publicado por Blackwell Publishers Inc., USA

Traducción: Alberto Luis Bixio

Diseño de cubierta: Marc Valls

Primera edición, febrero de 1997, Barcelona

Muntaner, 460, entlo., 1.ª
Tel. 201 60 00
08006 - Barcelona, España

ISBN: 84-7432-614-1
Depósito legal: B-1.525/1997

Impreso en Limpergraf
C/ del Río, 17, Ripollet (Barcelona)

Impreso en España
Printed in Spain

Editorial Gedisa ofrece
los siguientes títulos sobre

ANTROPOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA

pertenecientes a sus diferentes colecciones y series
(Grupo "Ciencias Naturales y del Hombre")

ERNEST GELLNER

PASCAL DIBBIE

MARC AUGÉ

JACK GOODY

MICHAEL TAUSSIG

JAMES CLIFFORD

DELTA WILLIS

PAUL SULLIVA

C. GEERZ, J. CLIFFORD Y OTROS

FRANÇOIS LAPLANTINE

FRANÇOIS LAPLANTINE

PIERRE CLASTRES

MARSHALL SAHLINS

MARSHALL SAHLINS

CLIFFORD GEERTZ

Antropología y política

Dios como objeto

Cocina, cuisine y clase

Un gigante enconvulsiones

Dilemas de la cultura

La banda de homínidos: Un safari científico en busca del origen del hombre
Conversaciones inconclusas

El surgimiento de la antropología posmoderna

Las tres voces de la imaginación colectiva
La etnopsiquiatría

Investigaciones en antropología política
Cultura y razón práctica

Islas de historia

La interpretación de las culturas

Etnología de la alcoba

Indice

Para Raymond y Rosemary Firth

Prefacio

La antropología es inevitablemente política porque se encuentra con la política en no pocos puntos. La antropología teórica no puede dejar de tener implícita una visión de lo que somos, de lo que es nuestra sociedad y de lo que ésta pueda ser: los límites de las posibles formas de organización social constituyen prueba evidente de las aspiraciones políticas, tanto sensatas como absurdas. Dichos límites nos dicen lo que está a nuestro alcance y lo que no lo está.

Aun cuando en antropología haya estado más o menos ausente la gran teoría, toda obra antropológica importante la implica, de manera que el teorizar mismo por fuerza ha de retornar si es que ya no ha retornado. En el marxismo, por supuesto, las teorías del hombre primitivo y de la sociedad primitiva tuvieron un lugar importante, por cierto esencial, dentro del sistema total de ideas: sin esas teorías el sistema habría quedado incompleto. Hegel puede haber inspirado el marxismo, pero Morgan lo completó. Sólo la teoría del comunismo primordial podía explicar por qué el hombre tenía una esencia colectiva y por qué permaneció alienado durante las épocas en que se impusieron otras formas sociales. Freud, a su vez, tuvo que vincular su visión distintiva de la condición humana (presentada en su caso en forma atenuada, antes que en su transformación final) con una teoría sobre lo que había ocurrido con nuestros antepasados para formular el concepto del super-yó.

El proceso que condujo a una suspensión transitoria de la gran teoría tenía profundas raíces políticas. En Gran Bretaña, la revolución malinowskiana —que continúa definiendo el *statu quo* en la disciplina— ha nacido del hecho de trasplantar prácticas de la Europa oriental al Occidente y de presentarlas con un corte occidental. En consecuencia, el antropólogo occidental era un hombre inspirado por el darwinismo para estudiar la historia de la humanidad anterior a la escritura; un etnógrafo europeo oriental era un hombre inspirado por el amor a su nación (de la que a menudo era oriundo

sólo a medias) para analizar, codificar y, por lo tanto, proteger la cultura de esa nación. Un antropólogo ruso era un hombre que pasaba la mayor parte de su tiempo en un exilio siberiano. El antropólogo de la parte oriental de los Estados Unidos «se volcó al pueblo» y abrazó su cultura con pasión como una totalidad. Bronislaw Malinowski adoptó este estilo de investigación étnica populista y nacionalista, lo trasplantó desde los Cárpatos a las islas Trobriand, lo dotó de una forma ultraempirista, casi biológica que había aprendido de Ernst Mach y lo llamó (primero en broma) *funcionalismo.* Sin embargo, al separar la etnografía de la historia especulativa, Malinowski también la privó de su utilidad como propaganda nacionalista...

Recientemente, el giro hermenéutico tomado por la antropología se ha vinculado con la expiación de la culpa colonial y en ese giro se considera la antropología funcionalista como cómplice del crimen. Por consiguiente, quien tenga dudas sobre las violentas e irresponsables presunciones relativistas de la antropología interpretativa ha sido estimado como un imperialista *ex post facto.* El anhelo de ver como factor realmente decisivo el orden social como producto de la cultura, el anhelo de ver el sistema de ideas antes que las grandes compulsiones es una esperanza que tiene múltiples raíces y sobre todo el deseo de expiar el colonialismo mediante un relativismo total. Los idealistas, que actúan hoy con nuevos nombres, están todavía entre nosotros y bien podemos oír sus voces estridentes aunque poco claras. Este debate puede aún durar algún tiempo.

El colapso del comunismo y la consiguiente desestabilización de tantas fronteras de la Europa oriental por supuesto, aumentó enormemente la intensidad de los conflictos étnicos. La pericia que tiene el antropólogo en cuestiones de *cultura* (pericia que en gran medida define la etnicidad) lo ha convertido en el oráculo natural dentro de este ámbito tan plagado de problemas. Aún antes de la disolución y hasta de la liberalización de la URSS, el difunto Yulian Bromley, que era entonces el zar de la etnografía soviética, se esforzó por convertirla en una auxiliar puesta al servicio de una política en pro de las nacionalidades. Su esfuerzo por encontrar una tipología apropiada de grupos étnicos era en parte un intento de justificar con una base objetiva o erudita la jerarquía políticamente determinada e inherentemente contingente de unidades y subunidades de la URSS. He expuesto las relaciones de la antropología y el nacionalismo en otro lugar (*Encounters with Nationalism).*

La carga política de la antropología es compleja: ¿cuál es el peso relativo que tienen en la vida social los factores culturales, económicos y coercitivos? ¿Debemos respaldar la tendencia idealista curiosamente persistente (que trabaja con nuevos nombres tales como hermenéutica, interpretacionismo, desconstructivismo, posmodernismo) que pretende hacer de la vida social un reflejo de nuestras *significaciones?* La obligación que tenemos de respetar a todos los hombres ¿nos manda también que consideremos todas las ideas igualmente válidas (una afirmación absurda, a mi juicio)? ¿Cuáles son las verdaderas relaciones de la antropología con la política, con la literatura?

Sin duda alguna, los temas que las ligan son aun más numerosos. Pero es este manojo de cuestiones lo que se trata sistemáticamente en los siguientes ensayos.

Ernest Gellner
Universidad de Europa Central, Praga
Noviembre de 1994

Reconocimientos

Estos ensayos se escribieron principalmente mientras yo enseñaba en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Cambridge y en el Centro para el Estudio del Nacionalismo de la Universidad de Europa Central, con sede en Praga. La preparación final del volumen se realizó en Praga. Estoy particularmente agradecido a Sally Hames del vicedecanato del King's College, Cambridge, y a Sally Reynolds, Margaret Story y Humphey Hinton del Departamento de Antropología Social de Cambridge por la gran ayuda que me prestaron. En cuanto a la Universidad de Europa Central, debo agradecer el apoyo de Robin Cassling, Vlasta Hirtova, Anne Lonsdale, Eric Manton, Jitka Maleckova, Jiri Musil, Al Stepan, Sukumar Periwal, George Soros, Claire Wallace y Gaye Woolven. Sin la generosa ayuda bibliográfica de Ian Jarvie es improbable que yo hubiera podido reunir esta u otra colección de ensayos. Durante ese período también me beneficié con el apoyo que me brindaron la Nuffield Foundation y Patricia Thomas y el ESRC y sir Douglas Hague. Sandra Raphael fue una admirable asesora editorial y para mí fue un placer trabajar con ella. A todos les doy mis más calurosas gracias.

Las fuentes de los varios capítulos son las siguientes:

1. **La unicidad de la verdad,** «The Uniqueness of Truth», charla ofrecida en la capilla del King's College de la Universidad de Cambridge, domingo 31 de mayo de 1992. Publicado además separadamente por el King's College de Cambridge y reproducido como «*Squaring the ménage á trois*» en el *Times Literary Supplement nº* 4661 del 31 de julio de 1992, págs. 13-14.
2. **La política de la antropología,** «The Politics of Anthropology». *Government and Opposition,* 23, 1988, págs. 290-303. Versión modificada de «The Stakes in Anthropology», *American Scholar,* 57, nº l, invierno de 1988, págs. 17-30.
3. **Los orígenes de la sociedad**, «Origins of Society», en A. C. Fabian (comp.), *Origins. The Darwin College Lectures,* Cam-

bridge, Cambridge University Press, 1988, págs. 129-40 y ofrecido como conferencia especial en la serie *Origins* del Darwin College de Cambridge.

4. **Cultura, restricción y comunidad,** «Culture, Constraint and Community: Semantic and Coercive Compensations of the genetic Under-Determination of *Homo sapiens sapiens»* en Paul Mellars y Chris Stringer (comps.), *The Human Revolution,* Edimburgo, Edinburgh University Press, 1989, págs. 514-25.
5. **El contrato social de Freud,** escrito especialmente para una nueva traducción de *El malestar en la cultura, Civilization and its discontents,* Everyman's Library.
6. **Pasado y presente,** «Malinowski and the Dialectics of Past and Present», *Times Literary Supplement, nº* 4288 del 7 de junio de 1985, págs. 645-6.
7. **James Frazer y la antropología de Cambridge**, «James Frazer and Cambridge Anthropology», en Richard Mason (comp.), *Cambridge Minds,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994, págs. 204-18.
8. **El pluralismo y el período neolítico,** «Pluralism and the Neolitic», reseña de V. A. Shnirelman, *Vozniknovenie proizvodiaschevo khozaistva (The Emergence of a Food-producing Economy,* El surgimiento de una economía productora de alimentos), *Man,* 25, nº 4, diciembre de 1990, págs. 707-9.
9. **El camino al crecimiento,** «On the Highway to Perpetual Growth» (reseña de la obra de E.A. Wrigley, *People, Cities and Commonwealth), Times Literary Supplement,* nº 4406, del 11 al 17 dé septiembre de 1987, págs. 980-2.
10. **Un marxismo que podría haber sido,** «An Ideological Might-Have Been» en Barry Smith (comp.), *Philosophy and Political Change in Eastern Europe,* La Salle, IL, The Hegeler Institute, 1993, págs. 29-46.
11. **La guerra y la violencia,** «An Anthropological View of War and Violence», en Robert A. Hinde (comp.), *The Institution of War,* Basingstoke y Londres, Comminan, 1991, págs. 62-80.
12. **Tribu y Estado en el Medio Oriente,** «Tribalism and the State in the Middle East», en Philip. S. Khoury y Joseph Kostiner (comps.), *Tribes and State Formation in the Middle East,* Londres, I. B. Tauris; Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1991, págs. 109-26.

13. **El Magreb, espejo del hombre,** «The Magreb as Mirror for Man", *Morocco, the Journal of the Society for Moroccan Studies,* 1 nº1, 1991, págs. 1-6.
14. **Lawrence de Moravia,** «Lawrence of Moravia: Alois Musil, monotheism and the Habsburg Empire», *Times Literary Supplement,* nº 4768, del 19 de agosto de 1994, págs. 12-14.
15. **La antropología y Europa,** «Anthropology and Europe» en *Social Anthropology: the Journal of the European Association of Social Anthropologists,* 1ª parte, 1993, págs. 1-7.
16. **El venidero fin de milenio,** «Anything Goes», *Times Literary Supplement,* nº 4811 del 16 de junio de 1995, págs. 6-8.

Agradezco vivamente el permiso de los compiladores y editores para reproducir estos ensayos.

1
La unicidad de la verdad

En *A puertas cerradas,* Jean-Paul Sartre nos presenta una situación triangular en la que tres personajes están relacionados de una manera tal que cada uno de ellos puede desbaratar al otro y sin embargo verse también perjudicado. El resultado es una especie de jaque mate ahogado en el que participan tres personajes. Ninguno de los participantes puede liberarse de la situación pero a ninguno le está permitido tampoco alcanzar la paz de la resignación. Todos están condenados a atormentar y a ser atormentados. Es en este género de contexto en el que Sartre hace su célebre observación de que el infierno son los demás.

No quiero yo decir que éste sea realmente el paradigma de la condición humana, según el cual todos nosotros estamos encerrados en círculos de mutua hostilidad y ulceraciones de conciencia ni que debamos permitir a los demás determinarnos contra nuestra voluntad. Pero cuando llegamos a considerar la moderna actitud ante la «verdad» me parece que la situación contemporánea es triangular, en cierto modo parecida a la situación descrita.

Existen hoy tres contendientes principales equidistantes más o menos el uno del otro. Ninguno de ellos es capaz de asegurar una superioridad realmente convincente sobre los demás, ni liberarse él mismo de los vituperios y mofas, que corroen su imagen, de por lo menos uno de los otros miembros de la tríada. Es un poco como ese juego de las tijeras, el papel y la piedra a que se entregan los niños: las tijeras cortan el papel, el papel envuelve la piedra, la piedra desafila las tijeras.

Los tres contendientes ideológicos que hoy ocupan el escenario, en la medida en que puedo juzgarlo, son el grupo de los relativistas, el de los fundamentalistas y un grupo que, a falta de un nombre mejor, llamaré el grupo de los puritanos ilustrados. Me siento un poco molesto al denominar esta posición, por cuanto de las tres posibilidades, ésta es la que más se aproxima a mi propia posición y deseo evitar un nombre que ya posea una carga positiva o negativa. Pero este neologismo que he elegido, aun cuando sea ligeramente cómico

o modesto, tiene por lo menos la oportunidad de entrar en escena sin perjudicar a nadie.

Comencemos por considerar el grupo de los relativistas; éstos son prominentes y numerosos en los círculos académicos, están versados en las humanidades y en las ciencias sociales. Son ciertamente influyentes o, en todo caso, muy ruidosos en esta disciplina que yo mismo profeso. Al rechazar una verdad única y exclusiva pretenden estar en posesión, no tan sólo de la verdad, sino también y sobre todo de la virtud. Son farisaicos en su condenación vociferante de los puritanos ilustrados. Se consideran los voceros o herederos de una clase de revelación inversa, una revelación que proclamó no la verdad única, sino la igual validez de todas las verdades. Esta nueva igualdad de visiones se produjo, según dicen ellos, con la igualación de los hombres, de las culturas o de las naciones y estuvo íntimamente vinculada con ella. Esta nueva igualdad es su fruto o su fundamento y resulta indispensable en esta posición. *Porque* los hombres fueron considerados desiguales se dio un tratamiento análogo a sus visiones del mundo. *Porque* esas visiones fueron tan denigrantemente jerarquizadas, a los hombres mismos se les negó la igualdad... Y al considerar todas las visiones como igualmente válidas, hemos también de conceder igualdad a los hombres y a las naciones. Ahora que hemos llegado a reconocer el valor igual de los hombres, también estamos obligados a reconocer la igualdad de las visiones. O bien, si se prefiere, porque ya no nos permitimos mirar las visiones desde lo alto, ahora ya no estamos en posesión del instrumento conceptual para rebajar a los hombres. El igualamiento de culturas está relacionado también con el igualamiento de los sexos, de suerte que quienquiera que se oponga a esta posición está en peligro de ser tildado de patriarca colonialista o de imperialista patriarcal. Sostener una verdad única que trascienda las culturas es algo condenado por el relativista. La idea misma encubre la dominación. Descartes condujo a Kipling. Si se niega a Kipling se niega a Descartes.

Los relativistas tienden a completar su imagen con cierta aureola y a presentar su propia posición no sólo como la solución a un problema, sino también como una señal de excelencia moral. Pero en la práctica son perfectamente capaces de combinar su relativismo formal con la adhesión a una tradición histórica que durante la mayor parte de su historia y en el caso de la vasta mayoría de sus adeptos, no fue de ninguna manera relativista, sino que fue profundamente absolutista, pues presumía procurar una salvación única y exclusiva.

Entonces el tema invocado es «en la casa de mi Padre hay muchas mansiones». Insistir en el monopolio de una verdad única era un error exterior a la fe que no tiene lugar *dentro* de la fe, como hubo de explicarme su posición un distinguido relativista absolutista. Sólo podemos decir que si realmente la pretensión a la unicidad es un error de un observador exterior, un error que sólo equivocadamente puede atribuirse al genuino contenido interno de la fe, entonces el error en cuestión parece haberse difundido muy ampliamente y haber sido profundamente internalizado. Esta obligación de difundir el Evangelio parece haber sido una parte integrante del Evangelio mismo. Si éste es un error, luego todos los misioneros están en un profundo error respecto de su propia fe. ¿Qué se puede decir de los credos que incorporan el proselitismo como una obligación? ¿Están exentos de la nueva tolerancia relativista?

Nuestros relativistas están expuestos a muchos cargos; entre ellos, afectación, insinceridad, contradicción, oculta condescendencia (mucho mayor que la que ellos mismos dispensan a los demás). Nuestro mundo es ciertamente un mundo plural, pero se basa en la unicidad de la verdad, en el pasmoso poder tecnológico de un particular tipo de conocimiento, a saber, el conocimiento de la ciencia y de sus aplicaciones. La ciencia es acumulativa y no vuelve sobre sus pasos; dentro de ella existe un asombroso consenso logrado sin coacción alguna. Nadie sabe muy bien cómo ocurre esto, pero la paradoja está en que mientras la ciencia misma es consensual, la filosofía de la ciencia, de manera sumamente notable, no lo es. Pero aunque la explicación del milagro científico no nos sea accesible, o en todo caso sea discutible, la realidad del milagro mismo es indudable. Y todas esas numerosas culturas, cuya autoridad interna independiente nuestro relativista afirma en su afán por no ser superior, aceptan ellas mismas que por lo menos en su esfera apropiada, la nueva ciencia es válida y se esfuerzan activamente por adquirirla. El relativista es culpable de contradicción varias veces: no sólo su propia posición está articulada de una manera no relativista y expresada en un idioma no relativista, sino que el relativista también afirma otras culturas que a su vez niegan la igualdad a otras culturas; así la contradicción es doble, pues por un lado se reconoce la autoridad de la ciencia y por otro se hace absoluta alguna parte de esas culturas. Si la verdad sólo puede existir en el interior de una cultura y de sus normas, ¿en qué vacío interestelar o intercultural articula su posición nuestro relativista? No hay un lugar en que pueda hacerlo...

En todo caso, la asimetría cognitiva del mundo en que vivimos es uno de los rasgos más notables de ese mundo. Este es asimétrico en dos sentidos: un estilo de conocimiento es inconmensurablemente más poderoso que todos sus rivales y ese estilo está transformando rápidamente el mundo. Pero este tipo de conocimiento sólo opera de manera convincente en una esfera de la vida humana y no determina claramente los límites de su propia aplicabilidad.

Esta desigualdad de estilos cognitivos *no* engendra una jerarquía de pueblos y de culturas. Esa desigualdad no es el subproducto de la dotación genética de alguna determinada población particular. La población o la cultura en que nació este tipo de conocimiento habría sido incapaz de producirlo unas pocas generaciones antes; pero una vez que hubo nacido ese estilo cognitivo, otras poblaciones lo adquirieron con facilidad y alguna de ellas sobrepasaron notablemente a los creadores de la ciencia, sobre todo cuando se trata de la cuestión de la aplicación tecnológica de la nueva ciencia. Los nuevos conocimientos no son una marca de cierta excelencia general. Ello no obstante, la asimetría de las realizaciones cognitivas y productivas es el hecho más importante de nuestro mundo. Negar ese hecho con la ilusión de que su negación fomenta la causa de la igualdad humana es en el mejor de los casos un absurdo despropósito. De manera que nuestros relativistas no tienen en modo alguno el derecho a su aureola ni a su complacencia como pudiera sugerirlo su ocasional aire de superioridad moral. ¿Qué ocurre con sus rivales?

Consideremos a los fundamentalistas. No siempre se los estima enteramente apropiados para una sociedad civilizada y cortés, pero no creo que debamos permitir que semejante esnobismo nos impida reconocer la importancia de los fundamentalistas. Estos son importantes no sólo porque son numerosos y en algunas partes del mundo políticamente dominantes, sino porque sostienen un punto supremamente importante, pues afirman que la verdad cuenta. La verdad no es algo multicolor ni voluble, no está sujeta al capricho de un ángulo de visión opcional.

El fundamentalismo es en parte una reacción contra esa clase de fácil ecumenismo relativista que asegura la tolerancia y la mutua compatibilidad al vaciar tácitamente la fe de su contenido. El fundamentalismo afirma, en cambio, que la fe y su contenido deben tomarse en serio, que la fe significa lo que afirma (y lo que en el pasado creyó la gran mayoría de sus adeptos que significaba), en lugar de expresar tan sólo algún intercambio anodino *y* vago de mensajes

de buena voluntad entre el hombre y una informe y anónima naturaleza de las cosas, un mensaje sólo codificado de alguna manera más alegórica y materializado a fin de hacerlo inteligible a quienes estaban educacionalmente menos instruidos. Si el fundamentalismo tiene una doctrina de fondo que lo acompañe, ésta dice más o menos lo siguiente: si el mensaje no se toma literal y seriamente, cesa de tener esa capacidad de guiar y orientar que se espera de él. La amputación de la fe es ciertamente una traición. Mala cosa debe ser vivir deslizándose por una escala de interpretaciones, descender hasta un mínimo vacuo, cuando ello resulta conveniente, cuando se ve uno desafiado, y volver a deslizarse de nuevo hacia arriba cuando las circunstancias favorables hacen posible una suspensión de las facultades críticas. Esto no puede ser moralmente bueno.

Los fundamentalistas parecen prevalecer en una de las cuatro grandes zonas de las religiones superiores en que se dividió el Viejo Mundo a fines de la Edad Media. Esa región, la tierra del islamismo, ha rechazado la aplicabilidad general de la tesis de secularización, según la cual el mundo moderno es incompatible con el dominio religioso.

Pero, por otro lado, el islamismo parece haberse beneficiado por la modernidad: en el pasado, reinaba una especie de eterna reforma en la que los sabios versados en las escrituras luchaban en los centros eruditos, cíclicamente como Sísifo, con un criptopaganismo popular sin conseguir nunca imponer con cierta permanencia su visión a la versión popular diluida. La centralización, política y económica impuesta por las condiciones modernas, al socavar la comunidad local que había favorecido la forma de fe ultraencarnada y «pagana» ayudó a los reformadores puritanos a lograr un éxito mayor y hasta parece un éxito más duradero y definitivo. Lograron una victoria que nunca les había sido concedida en el pasado. Esto significa que la sociedad occidental fría y semisecularizada debe negociar con un importante vecino que no comparte sus supuestos. Desde luego, el Occidente también tiene sus propios fundamentalistas en su seno —aunque no ocupen una posición tan dominante— y, en todo caso, debe aprender a comprenderlos. Muchos de los fundamentalistas que visitan el Occidente han manifestado su desprecio por el sistema de creencias tibio, ambiguo, excesivamente amigo del consumo, de la sociedad occidental.

Los fundamentalistas pueden hacer una acusación a los relativistas: «Vosotros no sois serios, no sois consecuentes y vuestra posición no puede realmente procurar a nadie genuina convicción moral».

¿Qué cargo pueden hacer los puritanos ilustrados contra los fundamentalistas?

También ésta es una acusación moral que podría rezar más o menos así: «Compartimos vuestra seriedad moral, compartimos vuestra opinión sobre la deshonestidad íntima, la facilidad y el doble pensamiento que implica el relativismo, en suma, compartimos la opinión de que la verdad es única e importante, sólo que somos un poquito más puntillosos en lo tocante a identificar esa verdad que merece tanto respeto. La simétrica relación que hay entre un principio único, que está detrás de todas las cosas, y los observadores individuales es una lección que hemos aprendido de vosotros o de la tradición que defendéis y quizá la hayamos aprendido demasiado bien. Compartimos vuestra idea de una verdad única y de su importancia y compartimos asimismo la aversión por el hecho de diluirla tratando a todas las pretensiones rivales como equivalentes: pero al compartir vuestra aversión por semejante devaluación inflacionaria de las ideas, no podemos aceptar las pretensiones asimétricas de una autoridad cognitiva localizada y conocida como la revelación. Por supuesto, así fue como la idea de la verdad única llegó por primera vez al mundo: una revelación exclusiva, excluyente, supuestamente monopólica, reemplazó esa *détente* universal de las religiones tradicionales anteriores a la escritura, religiones a las que faltaba doctrina y se contentaban con exhibiciones en lugar de elaborar el pensamiento. Fue el celoso Jehovah quien enseñó a la humanidad el principio del segundo término excluido. Pero habiendo aprendido tan bien esta lección, nosotros nos volvemos al Maestro mismo».

El puritano ilustrado, tal como lo presentamos aquí, no siente la tentación de abrazar la fácil posición relativista —aunque puede apreciar la tolerancia que dicha posición recomienda— y comparte en cambio con el fundamentalista el supuesto de que la verdad es única. Sólo que no cree que posee la verdad y, es más aún, ni siquiera cree que esa verdad sea accesible por determinación propia. Todo cuanto es accesible son ciertamente sólo prescripciones de procedimiento vagamente definidas sobre la manera en que puede investigarse el mundo: todas las ideas, todos los datos y todos los investigadores son iguales; las pretensiones del conocimiento deben competir y compararse con los datos sobre la base de la igualdad y no es lícito que se construyan visiones circulares que se confirmen a sí mismas. Hay cierta afinidad entre esta ética cognitiva, por así decirlo simétrica, y una moral que insiste en tratar a las personas de una manera igual.

Desgraciadamente, hay una importante diferencia entre la aplicación de este tratamiento parejo en la esfera cognitiva y en la esfera moral: en la esfera del conocimiento se puede pretender una reivindicación pragmática mediante brillantes éxitos. La tradición científica que ha procedido de esta manera se ha impuesto a todas sus rivales. Pero en la esfera de la conducta no es claro que semejante reivindicación pragmática sea accesible. Por cierto se ha afirmado que quienes se comportaban de esa manera fueron quienes engendraron (y fueron los únicos capaces de engendrar) este mundo moderno que es único: sólo un compromiso desinteresado, de inspiración religiosa, a una conducta ordenada, *por sí misma,* podía producir ese cambio por el que se pasó del reinado de los depredadores al reinado de los productores, proceso que caracteriza aspectos deseables de nuestra sociedad. Pero no es tan seguro que esto sea cierto, ni tampoco es evidente que todo el mundo agradezca a esos hombres su realización. Los románticos que viven entre nosotros deploran ese gran cambio y quizás sea más importante aún el hecho de que resulta menos claro, una vez que el mundo moderno cobró existencia, que continúe aún favoreciendo el estilo de vida que (según esta visión) originalmente lo hizo nacer. De manera que, aun cuando una ética de igual tratamiento fue pragmáticamente esencial para lograr la prosperidad industrial, una vez que dicha ética hubo cumplido su tarea puede muy bien prescindirse de ella. Si esto es así, la ética del igual tratamiento no puede pretender la autoridad de ser una condición previa del estándar de vida al que todos nosotros anhelamos llegar. La condición previa del *nacimiento* de la sociedad científica e industrial puede no ser la misma condición que la de su continuación y éxito: ambas esferas hasta podrían estar en conflicto.

¿Cuáles son los pecados del puritano ilustrado? Su doctrina es un poquito demasiado sutil, demasiado abstracta, demasiado alejada de lo terrenal y lo concreto para poder atraer mucho a las masas o para ayudar a alguien que se encuentra en una genuina crisis. La idea de que el tratamiento parejo e igual de los hechos, con la idea de la prohibición de toda circularidad, en definitiva conduce a una correcta comprensión de la naturaleza (aunque todavía no sabemos cuál sea ésta). Puede ser una comprensión correcta (así lo sostengo), sólo que dicha idea no conforta el corazón ni ayuda a un hombre a superar una tragedia ni a conducirse con dignidad cuando las circunstancias se hacen demasiado terribles. De manera que nuestro hijo de la Ilustración, menospreciado por el relativista a causa de su

supuesta arrogancia y presunción, será también despreciado —o más probablemente sólo ignorado por considerárselo indigno de atención— por el fundamentalista, encerrado en una fe más sustancial y reconfortante, no una mera fe formal, que le da en cierto modo una guía verdadera para orientarse en el mundo natural, social y moral en que vive...

El fundamentalista y el puritano ilustrado comparten el respeto por la unicidad de la verdad; el puritano ilustrado y el relativista comparten cierta inclinación por la tolerancia; y el relativista y el fundamentalista comparten un mundo razonablemente bien provisto, un mundo habitable que no es ese mundo árido y vacuo del puritano ilustrado. El relativista hasta tiene acceso a un conjunto de mundos exóticos que al mismo tiempo están discretamente conectados con todas las comodidades modernas.

Si bien difícilmente pueda ponerse en duda mi propia ubicación o identificación en este *ménage à trois,* espero haber descrito las dos posiciones, que no son la mía, con simpatía y con cierta comprensión, es decir, lealmente. Quizás esto no importe demasiado, pues la sociedad y el medio en el que estoy hablando tal vez ya hayan hecho la paz con el dilema que he tratado de bosquejar. Sus métodos han incluido el hecho de amortajar estos problemas en una especie de decente oscuridad que libera al individuo de toda obligación para clarificar su propia posición con mayor agudeza o determinación o compromiso de lo que ese individuo podía haberse imaginado. No se pide que ese individuo se lo confiese a los demás y ni siquiera a sí mismo. Tanto desde un punto de vista moral como desde un punto de vista político puede haber muchas cosas que decir sobre semejante ambigüedad. George Orwell se equivocaba al atribuir el *doble pensar* al totalitarismo, pues esa modalidad puede desempeñar un papel esencial en la sociedad liberal al facilitar una combinación de convicción y de tolerancia. Una dosis de fundamentalismo puede asegurar que la mezcla no sea tan sutil ni tan desencarnada como para perder toda sugestión moral; el ingrediente de la Ilustración impide la rigidez del dogmatismo y el relativismo contribuye a asegurar la tolerancia *y* a evitar innecesarias disputas. El cóctel por lo general puede ajustarse al gusto de cada cual...Esa combinación tiene notables paralelos con un sistema político que ha madurado bien, sistema en el que los símbolos absolutistas, privados de demasiado poder, coexisten amigablemente con efectivos poderes pragmáticos desprovistos de excesiva potencia simbólica. Sabemos que un sistema político de este género funciona

bien y lo único que podemos desear es que los países menos afortunados, sólo recientemente liberados de un absolutismo secular, puedan también alcanzar una versión de tal sistema. Observamos con azoramiento los esfuerzos que hacen dichos países, en circunstancias mucho más difíciles, para alcanzarla. Pero, el hecho de que esta combinación pueda funcionar bien en política no nos garantiza que también lo hará, a la larga, en la esfera de la ética y del saber serio.

Esa solución de compromiso parece haber operado bien aquí y es improbable que se vea afectada en alguna medida por mi intento —el intento de un admirador exterior— de revelar su secreto, un procedimiento que tal vez sea un tanto ajeno a su propio espíritu. En todo caso, este sistema político no está en crisis localmente. Pero acaso debamos dedicar un pensamiento a esas partes de Europa menos afortunadas que precisamente en el momento actual viven una profunda crisis.

La Ilustración tenía que dar no sólo un mensaje. No se limitaba a la simple doctrina de procedimiento —tratar los hechos y a los hombres de manera pareja— que he procurado articular en sus términos más simples. La Ilustración tenía también que ofrecer una variante más concreta y ambiciosa según la cual si un *ancien régime* supersticioso y opresor estaba basado en la falsedad y el dogmatismo, luego, un sistema libre y tolerante deberá basarse en la *verdad*. Cuando el intento de establecer ese reinado de la razón en la Tierra fracasó por primera vez, quienes reflexionaron sobre ese fracaso trataron de dar un diagnóstico y un remedio. La más famosa versión de estas doctrinas que ofrecían un remedio, que ejercieron influencia y estuvieron bien orquestadas, terminó por fin en convertirse en una nueva religión mundial, la primera en ser formalmente secular. Y también ella fracasó dramáticamente casi exactamente doscientos años después de la Revolución Francesa, que fuera el primer intento de establecer las ideas de la Ilustración. Si este proceso tiene alguna lección clara es la de que el futuro no está en alguna contrarrevelación secular, sino que tendrá que ver con una difícil relación, una relación inestable y ambigua entre la fe, la indiferencia y la seriedad de miras, según he procurado describirla.

Por analogía con el relativo éxito del compromiso local, mi opinión sobre la aguda e importante crisis que viven nuestros vecinos de la Europa oriental era al principio que la atenuación de la fe local, por obra del relativismo, sería mejor que negar abiertamente esa fe y que una posible búsqueda de una nueva revelación absoluta.

Así me lo decía mi instinto, pero resultó que mis esperanzas en todo caso fueron erróneas, pues no fue eso lo que ocurrió. La estrategia de tratar la transición por la que se pasó desde una revelación secular a una sociedad de compromiso, usando las antiguas instituciones y las antiguas imágenes pero privadas de su antigua autoridad tiránica, no prevaleció. Fue una estrategia fracasada. Las cosas ocurrieron de manera diferente y se impuso, en cambio, una discontinuidad brutal. Como no existe ninguna clara fe que reemplace la antigua, ¿cómo puede uno engendrar una ambigüedad de compromiso si debe hacerlo inmediatamente, en seguida, sin aguardar a que se dé un lento desarrollo? ¿Cómo verdaderamente? La Europa occidental tardó siglos en progresar y pasar desde el absolutismo doctrinario a la solución de compromiso ambigua y tolerante y el proceso además fue en gran medida espontáneo. La ideocracia de la Europa oriental, una ideocracia que se destruye a sí misma, procura alcanzar lo mismo de la noche a la mañana y mediante decreto dictado desde arriba. ¿Se puede hacer semejante cosa?

La situación triangular con la que comencé este ensayo puede ser en realidad positiva siempre que se permita vacilar entre las diferentes opciones y no implique aferrarse demasiado a alguna de ellas. Tal vez deberíamos dedicar nuestro principal pensamiento a aquellos que enfrentan el mismo dilema en *circunstancias* que son mucho menos favorables. Felices aquellos que sólo deben considerar nuestro problema.

2
La política de la antropología

Originalmente la antropología y la sociología hallaron su inspiración más inmediata en una visión evolutiva o en una especie de escala de Jacob de las sociedades humanas: la idea del progreso. Las formas sociales se concebían situadas a lo largo de una gran cadena del ser que ulteriormente debe conducir a la salvación de este mundo por obra de medios mundanales. Pero aquí termina la semejanza. La sociología tenía sus raíces en un evolucionismo primariamente histórico; se afianzaba durante la generación de Condorcet y Hegel en la idea de que la historia humana es una historia de cambios acumulados y se afianzaba asimismo en la esperanza de que la estructura de esos cambios constituía la clave de la significación de la vida. La historia debía revelar el potencial interno y el destino de la sociedad humana. En cambio el evolucionismo, que algo después, alrededor de mediados del siglo XIX, dio nacimiento a la antropología, era pronunciadamente biológico y llegó a estar muy influido por Darwin.

La antropología nació del deseo de explorar formas sociales tempranas o «primitivas» con la esperanza de determinar los vínculos que pudiera haber entre el hombre contemporáneo y los antepasados fundadores de la humanidad. El proceso se hace complicado al producirse, durante la tercera década de este siglo, la gran revolución malinowskiana. Bronislaw Malinowski reemplazó a James Frazer como el antropólogo paradigmático, aunque sus muertes, producidas en la década de 1940, ocurrieron en el curso de dos años sucesivos, lo cual apenas permitió a Bronislaw comentar la muerte y significación de Frazer e, incidentalmente, la suya propia. Malinowski conservó la implícita definición de antropología, entendida como el estudio de sociedades simples, pero se opuso muy efectivamente a que se usara el material recogido por la indagación antropológica para inventar líneas supuestamente evolutivas de desarrollo. Fustigó esta posición llamándola «historia especulativa». En adelante, la antropología debía ser empírica, no especulativa.

Frazer había sido una especie de urraca evolucionista que recogió aquí y allá una rica cosecha de datos etnográficos. Pero esos datos eran presentados fuera de contexto y empleados para pintar una gran tela de la evolución de la mente humana. Malinowski modificó esta situación en dos aspectos: insistió en que debían usarse, y por cierto conservarse, los datos etnográficos pero que había que situarlos en un *contexto* e insistió asimismo en el empleo de una forma de explicación que relacionara los datos entre sí, dentro de la unidad de una *sola* sociedad, o con necesidades humanas, antes que relacionarlos con alguna secuencia evolutiva. Esto es lo que se conoce como «funcionalismo». La revolución malinowskiana dominó el imperio británico y algunos otros países de lo que podría llamarse la zona de la libra esterlina malinowskiana. Influyó en las antiguas colonias de Norteamérica aunque no dominó en ellas.

El imperio malinowskiano

El imperio malinowskiano sobrevivió al imperio político del cual fue una especie de sombra etnográfica. Países que ya no reconocían la autoridad de la corona en cuestiones políticas podían muy bien decidirse a desafiar al Real Instituto Antropológico sobre cuestiones antropológicas. Algunos gobernantes de nuevos países, como Kenyatta y Busia, poseían condiciones antropológicas que se valoraban mucho. Nkrumah, en los días en que trataba aún de ser un intelectual sin poseer todavía la ventaja de ser un dictador, obsequió un par de medias de nailon a Audrey Richards, uno de los principales malinowskianos de la primera generación, como si dijéramos uno de los Compañeros del Profeta. Esto ocurrió durante los años que siguieron a la posguerra, cuando los artículos de nailon eran todavía rarezas muy buscadas. Debemos agregar, sin embargo, que Nkrumah también se condujo de manera análogamente amistosa con filósofos británicos.

Malinowski fue en gran medida un producto de los últimos años intelectualmente turbulentos del imperio de los Habsburgo. En este aspecto se asemejaba a Hayek, a Popper y a Wittgenstein que, lo mismo que él, ejercían gran influencia en el pensamiento de los anglohablantes. En términos generales, el imperio de los Habsburgo estaba dividido entre el liberalismo cosmopolita de la alta burguesía y la tendencia nacionalista y socialista de los grupos étnicos, incluso de los germanohablantes. La expresión filosófica del primer grupo

era el ideal de una sociedad abierta, individualista y cosmopolita, concepto que Popper elaboró e hizo famoso. El segundo grupo se expresaba en gran medida por el romanticismo de la *Gemeinschaft,* es decir, una comunidad cerrada, animada por íntimas relaciones afectivas y delimitada por una cultura idiosincrásica que sustentaba esas relaciones y les suministraba rica expresión simbólica. Esta tendencia encontró su parte sacramental en los prados y los festivales de aldea, no en el mercado libre, ya fuera de bienes, ya fuera de ideas. Hayek y Popper, por supuesto, tomaron partido por la *Gesellschaft,* es decir, la sociedad abierta.

En su llamada obra madura, Wittgenstein abrazó el culto de la *Gemeinschaft* en la muy curiosa manera de una teoría del lenguaje y de la filosofía. En una forma codificada —aunque no muy elaboradamente codificada— la obra contenía una teoría de la sociedad. En su juventud Wittgenstein había elaborado las condiciones detalladas de una especie de lenguaje universal que, por ser universal, naturalmente no podía ser el medio o la expresión de ningún prado aldeano o tótem de aldea. Únicamente podía ser el verdadero idioma de una *Gesellschaft* universal cuyos miembros estaban únicamente interesados en asertos fácticos y en las formas lógicas, de suerte que no tenía ninguna manera de expresar alguna idiosincrasia cultural. En su filosofía posterior o «madura», el lenguaje llegó a ser virtualmente capaz de expresar sólo idiosincrasias culturales. La concepción última de Wittgenstein implicaba la idea de que únicamente era posible vincular cada lenguaje con una *Gemeinschaft* íntima y cerrada. El lenguaje era, y únicamente *podía* ser, una serie de expresiones de usanzas de múltiples propósitos cogidas en una inevitable «forma de vida» idiosincrásica o cultura. No podía haber humanidad sin lenguaje y no podía haber lenguaje sin *Gemeinschaft.* En consecuencia, la *Gemeinschaft* llegó a ser la única forma posible de sociedad, de suerte que quedaba excluida la posibilidad de cualquier otra cosa. La comunidad cerrada contenía significa-ciones y éstas sustentaban esa comunidad. La significación era *sólo* posible en la comunidad y sólo la significación hacía posible la comunidad. Se invitaba a los miembros de la sociedad moderna a conducirse como si vivieran en una *Gemeinschaft* y a orientarse para encontrar el camino que los llevara a su propia comunidad íntima y cerrada investigando el lenguaje *corriente* de su propia sociedad. Ese lenguaje les revelaría sus normas conceptuales y los salvaría de sus dificultades. Numerosos discípulos de Wittgenstein aceptaron esta singular invitación con celeridad y entusiasmo. En la historia del

pensamiento humano nunca se cifraron tantas esperanzas en tan poca cosa. Se declaró así imposible la decisión cartesiana y la trascendencia de las fronteras sociales por obra del pensamiento privado e independiente. Wittgenstein declaró que era patológica la aspiración a algo distinto, a una *Gemeinschaft* que trascendiera el mensaje y supuso, contrariamente a toda evidencia, que su propio método filosófico debía y podía curar semejantes aspiraciones. Un lenguaje atado a una comunidad cerrada y que evitara toda aspiración a la trascendencia se consideró así la norma de la salud intelectual. Quienes piensen de otra manera están enfermos y él, Wittgenstein, va a curarlos. Si uno puede creer esto, creerá cualquier cosa.

Wittgenstein se manifestó del modo más extraordinario en el hecho de que atribuyó la aspiración al universalismo a un cosmopolitismo carente de fibra y de sangre, como podría haber dicho algún otro romántico, no lo atribuyó al imperialismo cultura francés o al capitalismo británico o a una conspiración judía —que eran los candidatos populares para representar esa parte—, sino que lo asignó a la supuesta seducción de la lógica formal y de la teoría de las series. De esta manera Wittgenstein asignó a la *Gemeinschaft* un extraño y nuevo enemigo al que dotó de una singular y nueva reivindicación. Esto dio cierta frescura a su posición, que de otra manera habría sido tan sólo una versión repetida del antiguo romanticismo y esto hizo que resultara atrayente primero a los filósofos y, en la segunda generación, a los antropólogos.

Malinowski procedía de un ambiente intelectual muy semejante al ambiente intelectual vienés con el que en muchos aspectos coincidía. Las reflexiones de Wittgenstein sobre la manera en que funciona el lenguaje de la *Gemeinschaft* por ridículas que parezcan cuando se las aplica a *nuestro* mundo y *nuestro* lenguaje, son en realidad bastante sugestivas desde el punto de vista antropológico. Malinowski tenía una apreciación mucho mejor de las respectivas partes que podían cumplir el discurso atado al contexto y el discurso libre de contexto o fuera de contexto: de manera que en sus posiciones generales, Malinowski era el mejor filósofo y Wittgenstein el mejor antropólogo. Wittgenstein atribuye al pensamiento y al lenguaje modernos rasgos que sólo pueden realmente atribuirse a los primitivos *y* cree absurdamente que esto aporta la «disolución» a nuestros problemas, y aquí es donde Wittgenstein incurre en la infantil regresión de la filosofía. Los problemas de nuestro complejo mundo no pueden resolverse pretendiendo que nuestro empleo del lenguaje se asemeje al de los pueblos más simples y que nuestra

sociedad se asemeje a ellos. El milagro del lenguaje puede sólo explicarse por el milagro aun mayor de la *Gemeinschaft.* Así, tanto el lenguaje como la *Gemeinschaft* sé convierten en una especie de misterio final, incuestionable, lleno de autoridad, que debe reem-plazar toda aspiración a validar nuestras ideas por referencia a algo exterior. Y Wittgenstein invita a los miembros de una sociedad abierta, una sociedad crítica, a comportarse como si fueran miembros de una comunidad cerrada y a consultar sus usanzas tribuales tales como cobran cuerpo en el habla corriente. Lo que revela el producto verbal de las costumbres y usanzas debe ser terminante, pues sencillamente no tenemos ninguna otra cosa. Buscar algo diferente fue una enfermedad que por fin, al cabo de dos milenios y medio, iba a ser curada. La filosofía debe curar toda tentación de buscar cualquier otra alternativa. En todo esto, lo más sorprendente es que mensaje tan extraño haya sido recibido con entusiasmo.

Malinowski fue aun más original que Wittgenstein en el uso que hizo de los elementos accesibles en este trasfondo. Recombinó de una manera radicalmente nueva los elementos que habían figurado en el debate entablado entre liberales y románticos. Los liberales eran cosmopolitas, se complacían en ver *una sola* humanidad real o potencialmente racional en todos los tiempos y en todos los lugares. Los románticos valoraban la diversidad cultural tanto en el tiempo como en el espacio. Se deleitaban no sólo en la diversidad de las culturas, sino también en la diversidad de los períodos. Poseían un fino sentido de la historia, tanto en su aspecto de la continuidad como en el aspecto del cambio y sobre todo un fino sentido de todo cambio lento, cargado de significación. Para ellos, el sentido de un desarrollo orgánico lento complementaba el reconocimiento de la interdependencia funcional de las instituciones (aunque no usaban este lenguaje) como ocurrió en el caso de Edmund Burke.

Malinowski volvió a barajar estos naipes y con los románticos continuó acentuando la importancia de la diversidad cultural en el espacio, pero no en el tiempo. Malinowski repudiaba la romantización de la historia. Atribuía la interdependencia funcional a instituciones sincrónicas, pero no a instituciones sucesivas. Malinowski se complacía en la idea de que la historia no era más que una forma de mito puesto al servicio de fines contemporáneos, lo mismo que otras instituciones. Su experiencia de los nacionalismos rivales existentes en el imperio de los Habsburgo le prestaba gran apoyo para sustentar esa concepción. En su antropología, las creencias sobre el pasado se consideraban proyecciones de prácticas actuales. Esto constituía

también un principio metodológico ideal para estudiar sociedades más simples, de las cuales no existían registros o, en todo caso, sólo existían registros poco confiables. Ese principio le permitió reemplazar la búsqueda de «pasadas supervivencias» por la investigación *de funciones* contemporáneas. Tal posición le hizo posible echar por tierra la antropología frazeriana, en sus dos puntos centrales: en la búsqueda, de un esquema histórico general y en su uso de datos fuera de contexto. La historia era irrelevante y el contexto era importantísimo. Aquel principio le convenía también desde el punto de vista político, pues Malinowski podía continuar siendo un nacionalista o particularista cultural *y* al propio tiempo un internacionalista político, indiferente a la retórica histórica del nacionalismo. A pesar de las posteriores influencias recibidas, que fueron relativamente menores —el estructuralismo y sus oscuros avatares posteriores, o el marxismo tardío y fatigado en gran medida parisiense—, la antropología social de aquel imperio intelectual malinowskiano se revela de manera muy reconocible en la misma concepción que instaurara Malinowski.

Al principio la antropología se había definido por su interés en las sociedades primitivas. En la época de Malinowski ese interés engendró cierto método y cierto estilo de indagación y de explicación: una tendencia a hacer hincapié en el trabajo de campo, en el contexto, en la percepción de interconexiones sincrónicas. (La epistemología de esta tendencia era «bautista», pues creía que el conocimiento sólo podía alcanzarse mediante una inmersión total.) Pero una vez que ese estilo quedó institucionalizado, codificado y provisto de una formulación intelectual racional, como ocurrió precisamente en el caso de Malinowski, el estilo mismo adquiere una vida y una autonomía propias, independientes del interés que inicialmente lo había hecho nacer. Es posible aplicar este método en campos que no sean los de las sociedades primitivas y es posible invocar justificaciones que de ninguna manera tienen que ver con las sociedades primitivas. Por ejemplo, es posible ser escéptico respecto de la idea fija de los historiadores y orientalistas sobre los documentos, por razones completamente independientes de la ausencia de escritura y documentos en las sociedades primitivas. En las ciencias sociales, los antropólogos son naturalmente enemigos del material escrito.

La mejor formulación que yo conozco de esa desconfianza general respecto de los documentos procede de la pluma de un hombre que en modo alguno era técnicamente un antropólogo o un cientí-

fico social, por más que sus trabajos como investigador son indiscutibles. Me refiero al traidor británico y espía soviético Kim Philby. En una autobiografía escrita en Moscú, pero publicada en el Occidente —cito de memoria— el autor hace notar que es un espía ingenuo e inexperto aquel que piensa que ha logrado algo positivo si consigue robar un documento confidencial, digamos, en una embajada extranjera. En sí mismo, el documento carece de todo valor. ¿Cómo puede uno saber si lo redactó un joven empleado ansioso de conquistar el favor de un funcionario más importante y adoptar la supuesta opinión de éste, siendo así que el funcionario mayor ni siquiera se molesta en leerlo? ¿Cómo puede saber uno si no se trató de un paso dado en una intriga interna destinada a provocar una reacción para adoptar puntos de vista enteramente contrarios a los defendidos en el documento? Lo que sí es valioso es ser capaz de hablar de manera informal y largamente con los miembros de la embajada en cuestión, para obtener así una verdadera idea de la manera en que piensan natural y habitualmente. Una vez que se comprendió esto, es fácil interpretar hasta señales menores que no son confidenciales. Sin esa comprensión los signos, los rumores, los documentos son todos ellos inútiles.

Es difícil concebir una formulación más convincente o más llena de autoridad del principio que está en la base de la «observación participativa» antropológica que este testimonio debido a un espía maestro. Un fuerte sentido de la superioridad de un enfoque basado en la participación y un sentido de la interdependencia de las instituciones y significaciones pueden llevar a los antropólogos a definir su actividad atendiendo más al método que a la sustancia. Hoy en día, la antropología puede ser empujada en diferentes direcciones por sus definiciones sustantivas y sus definiciones metodológicas. Todavía existen algunas sociedades relativamente estables, pero no son primitivas. Existen algunas sociedades primitivas, pero no son estables. De manera que, irónicamente, los antropólogos están expuestos a convertirse en historiadores de sociedades primitivas y sincrónicas, siendo, por así decirlo, estudiosos inmersos en sociedades desarrolladas. Quienes investigan las sociedades primitivas ya no pueden permitirse dar en la fantasía del «presente etnográfico».

Hay quienes tratan de definir y practicar la antropología sin tener en cuenta las sociedades primitivas ni los métodos de trabajo de campo, sino que lo hacen atendiendo a las nociones de cultura y significación. El original interés de la antropología por sociedades

muy distantes, «primitivas», naturalmente impulsó a los antropólogos a interesarse en el problema de interpretar ideas y mentalidades muy ajenas a ellos. Tratar este problema, lo mismo que el problema del parentesco, constituye una de sus especialidades profesionales. De manera que ahora una tendencia que está bastante de moda se inclina a convertir en su centro de gravedad el concepto de cultura y la interpretación de las culturas. Los salvajes no tienen el monopolio de significaciones extrañas: si descifrar o expresar esas significaciones, si desentrañar los sistemas que los engendran, es nuestra particular tarea, luego, nos queda todavía mucho que hacer, aun cuando los salvajes sean cada vez más escasos.

La significación en los Estados Unidos

Y en esta esfera tengo la impresión de que la situación en los Estados Unidos es bastante especial y susceptible de asumir formas extremas. Los Estados Unidos nacieron siendo modernos; no tuvieron que llegar a alcanzar la modernidad ni la modernidad los empujó a hacerlo. A lo sumo, estuvieron constituidos por una confusa colección de elementos de todo *ancien régime*. Como lo han observado George Santayana y otros, los Estados Unidos nacieron de los elementos más extremos de lo que en sí mismo era ya un país individualista y emancipado con un carácter único. Alcanzaron la conciencia de sí mismos en la época de la Ilustración, que les suministró un idioma natural y secular para codificar su propia visión y decir «sostenemos que estas verdades son evidentes por sí mismas...»

La Declaración de la Independencia de los Estados Unidos es uno de los documentos más cómicos y ridículos que se han redactado. Sin embargo, Thomas Jefferson no era en ningún sentido un tonto. Pero esto no le impidió a él ni a sus compañeros afirmar algo totalmente absurdo, a saber, que sus opiniones, que para un noventa y nueve por ciento de la humanidad eran ininteligibles o, en todo caso, blasfemas, heréticas y subversivas, eran realmente *evidentes por sí mismas*.

¿Cuál es la explicación de esa egregia locura por parte de hombres que, por otro lado, eran perfectamente inteligentes, sobrios, responsables y competentes? La explicación es simple. Tomaron su propia cultura inusitada tan por descontada que la confundieron con la condición humana en general. Un mundo individualista en el que los hombres son libres de elegir sus propios objetivos y seleccionar

los medios para alcanzarlos por referencia a la eficiencia les parecía un mundo obvio, un mundo en el cual todos los hombres viven correctamente. ¿Qué otro mundo podía haber?

Pero lo cierto es que ese no es el mundo en el que vivieron todos los hombres, ni dentro del cual viven aún hoy. Por el contrario, se trata de un mundo enteramente excepcional que surgió en un momento en varias costas del Atlántico y en los territorios adyacentes de una manera que todavía no se ha comprendido del todo. Desde los días de los padres fundadores, los Estados Unidos no han cambiado gran cosa en su tendencia a dar este mundo por sentado. Por ejemplo, la filosofía política durante su reciente renacimiento fue y se expresó en lo que podría llamarse el estilo de Mayflower. La sociedad y sus reglas están hechas de borrones: el pensador individual debe despojarse de sus atributos especiales y ventajas, debe abandonar su papel y posición sociales y emplear su desnudez social como una especie de premisa, es más aún como una especie de ejercicio espiritual revelador de la verdad, que le permita excogitar la clase de orden social que desea y que puede respaldar. Se presume que el resultado de este extraordinario experimento tenga alguna clase de validez general y de autoridad. Se ha supuesto, extrañamente, que los resultados de semejante ejercicio, cuando lo practican varias personas, serán convergentes y estarán quizás determinados de una manera única.

Para los miembros de la mayor parte de las sociedades, el experimento no es ni remotamente inteligible. Pero no es evidente a los que sostienen este método recentísimo de pensamiento social. Son, lo mismo que los padres fundadores y el autor de la Declaración de la Independencia, ciegos a las culturas, pues sostienen que estas verdades son evidentes por sí mismas... Los Estados Unidos tienen propensión a esta ceguera en cuanto a las culturas, porque en su conjunto toman su propia cultura luminosamente individualista como algo que se da por descontado y la ven como manifiestamente obvia.

¿Qué le ocurre a una persona ciega a las culturas cuando finalmente capta la idea de cultura, cuando comprende el hecho de que los sistemas de significación dentro de los cuales vive la gente difieren radicalmente y que ninguna de ellas es manifiestamente única, capaz de justificarse a sí misma, universal, evidente por sí misma? En este sentido, puede declararse que ninguna verdad es «evidente por sí misma»: la autoevidencia es la sombra de una cultura y las culturas *varían*. Virtualmente, por definición, los antropólogos se

cuentan entre esas personas que han comprendido este hecho. Pero su propio origen o su propia cultura pueden combinarse con cierta ceguera a las culturas, aunque el nuevo concepto de alternativas culturales, el concepto de diversos e inconmensurables sistemas de significación, puede asimismo tener una fuerza especial para ellos, puede ser sumamente excitante, embriagador y extremadamente vertiginoso. Puede llegar a ser una adicción y constituir una revelación.

No hay nada especialmente antiliberal en el hecho de proteger a las personas de los efectos de drogas embriagadoras y posible-mente dañosas o ni siquiera en el hecho de imponer esa protección de manera discriminatoria, e imponerla con especial rigor en aquellos de los que se sabe que son especialmente vulnerables. Por ejemplo, recuerdo muy bien que viajando a través de una reserva de indios navajos me detuve en un supermercado y observé que si en todo lo demás era sencillamente otro supermercado norteamericano, éste difería de los otros en el hecho de que allí no se podían adquirir bebidas alcohólicas. Encuentros posteriores con indios navajos borrachos en la carretera me convencieron de que semejantes restricciones impulsaban a los jóvenes guerreros indios a buscar, aunque no sin dificultades, el aguardiente fuera de la reserva india.

Los indios norteamericanos pueden ser especialmente sensibles a las bebidas fuertes; los norteamericanos corrientes, ciegos a la diversidad de culturas por su propio carácter, son especialmente vulnerables a las ideas de cultura y hermenéutica, a la embriagadora idea de que los sistemas de significación difieren profundamente, que se justifican por sus propios caracteres distintivos y están separados unos de otros por profundas brechas; franquear esas brechas constituye una hazaña ardua y acaso hasta peligrosa. La idea de que el mundo no es sencillamente lo que es sino que su naturaleza general es una cuestión opcional, culturalmente creada, culturalmente determinada, es embriagadora y perturbadora especialmente para una persona que ha experimentado ciertas dificultades para superar una resistencia y una incomprensión iniciales. Semejante idea puede muy bien subírsele a la cabeza a esa persona.

Ahora bien, no deseo que se me interprete mal. De ninguna manera estoy abogando, y lo repito, por la prohibición de la hermenéutica. Deseo que esto quede absolutamente claro. Si alguien me acusa de haber recomendado semejante línea de acción, consultaré a mis abogados con miras a entablar una posible querella judicial. Yo no recomiendo ninguna acción legislativa contra la hermenéu-

tica. Soy un liberal que se opone a toda innecesaria limitación de las libertades individuales por parte del Estado. La hermenéutica practicada entre personas adultas que están de común acuerdo no debería ser a mi juicio el objeto de restricciones estatales. Sé demasiado bien lo que esto implicaría. Si se prohibiera la hermenéutica surgirían por todas partes clandestinas tabernas hermenéuticas, la mafia haría llegar por contrabando desde Canadá «descripciones densas» en camiones de carga, la sangre y la significación densa se cuajarían en las cunetas a medida que las pandillas de contrabandistas semióticos se lanzaran a una serie de actos violentos, sangrientos y emboscadas. Los adictos estarían así sujetos a la extorsión. El consumo de significaciones profundas y sus respectivas consecuencias psíquicas no disminuirían de ninguna manera, pero el mundo criminal se beneficiaría y toda la estructura de la sociedad civil quedaría sometida a un severo esfuerzo. ¡Nunca!

No. A toda costa debe evitarse la prohibición de la hermenéutica. Pero una restricción voluntaria es algo completamente diferente. Esa actitud no alentaría la criminalidad y a la larga y en todo caso tendría más probabilidades de ser efectiva. Lo que deseo proponer, es más, lo que estoy ansioso por proponer es que se funde un organismo hermenéutico anónimo, cuyos miembros se prestaran recíprocamente apoyo moral y de cualquier otra índole en su lucha contra la tentación y la embriaguez. Podría establecerse una supervisión médica para limitar y controlar el uso de la hermenéutica con fines legítimamente eruditos y de investigación. Hasta puedo pensar en el nombre de un académico sumamente distinguido, cuyo nombramiento para que ejerza la presidencia vitalicia de la asociación conferiría a ésta gran prestigio y autoridad.

Por supuesto, sólo superficialmente paradójico es el hecho de que la mentalidad norteamericana pueda simultáneamente ser capaz de sustentar la idea de Mayflower de que puede uno establecer principios de justicia social *ex nihilo,* de que se suponga que sea posible excogitar un orden social universalmente obligatorio partiendo de los propios recursos del espíritu, sin contar con la cultura y que sea también capaz de aceptar la peste hermenéutica, esa reificación y ese fetichismo de sistemas de significación idiosincrásicos y variados.

La hermenéutica, como el patriotismo, no basta. No se limita sencillamente a presentar al investigador como un constructor semiótico de puentes tendidos entre varios sistemas de significación, como un hombre abrumado por la magnitud de la tarea que invita

al lector a mostrarse aun más azorado por los descubrimientos y conclusiones a que se llega. Las sociedades tienen compulsiones económicas y factores coercitivos que generalmente no pueden reducirse sólo a los semánticos. Los cambios producidos en una estructura política pueden ocurrir tan rápidamente que resulta absurdo suponer que el sistema de significaciones pueda cambiar al mismo ritmo. El peso relativo de factores conceptuales y de otra índole es algo que hay que escrutar cuidadosamente en cada caso en lugar de hacerlo objeto de prejuicios. Sobre todo, las significaciones son un problema y no una solución. La cultura es sólo un término, no una verdadera explicación, y nunca es lógicamente terminante.

La embriaguez hermenéutica va acompañada a veces por cierto relativismo fácil y autocomplaciente. Se atribuye a los sistemas de significación, no ya tan sólo poder mágico y eficacia sino también, cada uno en su propia zona, una especie de legitimidad automática. Los antropólogos podrán decir lo que quieran cuando hablan de su práctica fuera de las horas de su despacho, pero cuando realmente trabajan no son relativistas ni pueden serlo. Lo que en realidad hacen es ofrecer una relación de una sociedad dada, de algunas de sus prácticas, con el ropaje de *nuestro* mundo y no con el ropaje de *su* propio mundo. Un antropólogo que pretendiera explicar las creencias y prácticas de la hechicería en una determinada sociedad diciendo: «Pues bien, lo cierto es que en su país la hechicería funciona bien, precisamente como dicen los indígenas», sencillamente no llenaría los requisitos de antropólogo.

El desorden contra la dominación

Un distinguido y brillante representante de la versión norteamericana de la tendencia hermenéutica es Clifford Geertz. De un ensayo suyo bastante reciente y en alto grado entretenido podemos aprender muchas cosas sobre la actitud de Geertz.[1] Tal vez una posición pueda entenderse mejor examinando lo que ella ataca y, sobre todo, lo que ataca con júbilo.

El objeto del ataque es el difunto sir Edward Evans-Pritchard, un miembro prominente de la escuela malinowskiana (aunque al final ter-minó por detestar a Malinowski y, según creo, éste detestaba a Evans-Pritchard). Geertz no escribe sobre Evans-Pritchard con la intención de respaldarlo, sino que más bien lo hace con un espíritu de severa aunque admirativa crítica. El motivo de ese ensayo es un

artículo poco conocido de Evans-Pritchard publicado en 1973, el último año de su vida. El artículo se ocupa de algunas experiencias bélicas del autor y lleva el título de «Operations on the Akobo and Gila Rivers, 1940-41».[2] Tanto las extensas citas tomadas de Evans-Pritchard como los comentarios de Geertz sobre ellas son extraordinariamente divertidos.

Geertz se refiere a la relación que hace Evans-Pritchard, un relato aparentemente modesto y burlón, ligero y flemático, sobre las aventuras que vivió en la frontera del Sudán y de Etiopía, actuando como una especie de mini Lawrence, frontera en la que derrotó a fuerzas enemigas numéricamente muy superiores al mando de una banda indisciplinada y abigarrada de anuak, y Geertz afirma que esta narración concuerda en todos sus elementos con la antropología académica formal de Evans-Pritchard. Lo que Geertz sugiere aquí es que la chistosa jactancia de Evans-Pritchard, un autoelogio engañosamente minimizado, sobre su propia actuación bélica y sus informes profesionales sobre la estructura social e ideología de los nuer, azande y beduinos adolecen exactamente de los mismos defectos y reconocen las mismas profundas raíces.

Geertz dice que no deberíamos tragarnos el cuento de Evans-Pritchard. En realidad no tengo acceso a documentos que prueben lo que realmente ocurrió en 1940-41; sólo puedo decir, sin embargo, que los antropólogos son a menudo poco caritativos, si no ya maliciosos, unos con otros; si se hubiera sorprendido alguna exageración en Evans-Pritchard ya probablemente habríamos tenido información sobre ella. Conozco algunos rumores de esta clase sobre otros antropólogos, pero ninguno de ellos me ha llegado sobre Evans-Pritchard; miembros de la red africanista parecían admirar su resistencia física. Pero el registro de la guerra que nos ofrece Evans-Pritchard no tiene nada que ver con lo que estamos tratando; y el tardío hecho de que se le confiriera por fin una medalla no viene al caso. Lo que debemos considerar es su estilo antropológico y las debilidades de éste, según están corroboradas por sus propios recuerdos. ¿Cuál es ese estilo y cuáles son sus debilidades?

El hombre escribía claramente. Pensaba claramente. Era un miembro cabal de una raza y una clase imperiales (que actuó muy cerca del fin del imperio, pero esto no importa). La claridad de su estilo y su actitud imperial eran, según aduce Geertz, caras de la misma moneda:

> Esa fácil seguridad de percepción es algo difícil de expresar de manera retórica, especialmente cuando trata uno... sobre todo con esa clase de materiales que la desafían más gravemente...
>
> La llamada escuela británica de antropología social... se mantiene unida mucho más por esta manera de abordar las cuestiones en prosa que... por alguna clase de teoría consensual o de método establecido...
>
> Aquí se observa la supresión de toda señal de lucha con las palabras. Todo lo que se dice, se dice claramente, sin alharaca...
>
> El efecto principal (y la intención principal) de esta etnografía es demostrar que los marcos establecidos de percepción social, esos marcos en los que instintivamente nos apoyamos, son perfectamente adecuados...
>
> Esta manera de presentar africanos dentro de un mundo concebido en términos profundamente ingleses, lo cual confirma en consecuencia el dominio de esos términos, no debe ser malinterpretada. No se trata de una manera etnocéntrica... «si ellos no son exactamente como nosotros...», lo cierto es que las diferencias que presentan respecto de nosotros, por dramáticas que sean, en última instancia no importan gran cosa.

Esta cita crucial equivale a declarar que después de todo Evans-Pritchard era etnocéntrico aunque sólo en un plano muy profundo. Representaba un imperialismo conceptual, representaba un mundo dominado por el tono equilibrado y lúcido de ingleses instruidos.

Pero el mundo no está dominado de esa manera. Dice Geertz que todos esos africanos presentados son diferentes en un sentido más profundo del que admite Evans-Pritchard. Realmente tales africanos no pueden ser «presentados dentro de un mundo concebido en términos profundamente ingleses... lo cual confirma en consecuencia el dominio de esos términos». Esta clase de inteligibilidad y esta clase de dominio han quedado ahora barridas por el viento y han sido reemplazadas.

¿Reemplazadas por qué cosa? Al parecer por una nueva raza de Hamlets antropológicos dotados de un sentido más fino de lo culturalmente ajeno y no ya impulsados por una arrogancia imperial para suponer que en definitiva todos los hombres pueden ser sobornados por las categorías de los dominadores, hombres que ya no se permiten pensar, según lo dice Geertz, «que hasta lo extraño es más interesante y divertido que perturbador o peligroso. Lo extraño dobla nuestras categorías pero no las quiebra».

Estos nuevos Hamlets antropológicos son tan sensibles que evidentemente ven que sus categorías no están sólo dobladas, sino que están lisa y llanamente quebradas. Uno tiene que ver sus propias categorías quebradas para sentir hasta qué punto ello duele. La recompensa viene en la forma de trascendentes percepciones de gran profundidad, pero esta situación ya no admite la límpida lucidez de los imperialistas. Los nuevos autores genuinamente pugnan con su material y no ocultan las señales de conflicto. No practican «la supresión de toda señal de lucha con las palabras. No alimentan la pasión por las oraciones simples de sujeto y predicado sin modificaciones y sin adornos».

Geertz no sugiere que Evans-Pritchard estuviera libre de conflictos interiores —en realidad señala lo contrario, con razón— pero parece reprocharle que introduzca los conflictos en los escritos. Esto me recuerda un poco los comentarios de Heinrich Heine sobre los poetas románticos alemanes de espíritu nacionalista deseosos de conmemorar la victoria que Arminio logró sobre los romanos en los densos bosques y pantanos: esos poetas expresan el color local, dice Heine, valiéndose de versos burdos y rudos. Para mí, no es tan evidente que, porque el mundo sea un lugar diverso, complejo y torturado (lo que efectivamente es), sólo se le pueda hacer justicia con expresiones ambiguas y engorrosas; tampoco creo que la claridad sea una clase de traición intelectual. Ahora bien, como lo dijo Geertz:

> Parece que la confianza de Evans-Pritchard falta cada vez más en muchos antropólogos. Estos deben enfrentarse con sociedades que son en parte modernas y en parte tradicionales, con una multitud de enfoques violentamente contrastantes de descripción y de análisis y con temas que pueden hablar por sí mismos (y en efecto hablan por sí mismos). Los antropólogos también están atormentados por graves incertidumbres internas que equivalen casi a una especie de hipocondría epistemológica sobre cómo puede uno saber que lo que dice sobre otras formas de vida es verdaderamente cierto. Esta pérdida de confianza, junto con la crisis del material escrito etnográfico que la acompaña, es un fenómeno contemporáneo debido a la evolución contemporánea.

Resulta asombroso que quien tenga que pugnar con todas estas cosas pueda resolverse a decir algo.

Pero lo que Geertz ha hecho aquí es interesante. Ha agregado una nueva vuelta de tuerca a la concepción hermenéutica normal, que antes se centraba en la existencia de «formas de vida» (la famosa frase de Wittgenstein) idiosincrásicas que se sustentan a sí mismas. El cambio y la creciente complejidad, las dudas epistemológicas, una relación más simétrica e interactiva entre el antropólogo y su objeto de estudio son todas cosas que confirman de manera adicional el nuevo estilo.

Yo no puedo aceptar ni un oscuro relativismo ni un misticismo semiótico. Por lo demás, no me impresiona demasiado la «hipocondría epistemológica» (una espléndida frase). Siento mucha simpatía por los genuinos Hamlets y por las verdaderas dudas, pero las recientes modas parecen caracterizarse menos por su aparente escepticismo que por su dogmatismo real. La argumentación tiende a expresarse más o menos así: porque todo conocimiento es dudoso y estando la teoría saturada de etnocentrismo y dominada por un paradigma vinculado con algún interés (ruego al lector que escoja su variante preferida y tache las demás o que agregue la suya propia), etcétera, luego, el autor que, atormentado por la angustia, combate con los dragones, puede proponer lo que se le dé la gana.

Pero permítaseme que vaya directamente a la médula de la cuestión. Lo que realmente importa es la negación del relativismo, de la doctrina de la esencia lógica de «formas de vida» o culturas. Las culturas no son cognitivamente iguales y no puede negársele una condición especial a aquella cultura sólo dentro de la cual la antropología es posible. La naturaleza y justificación de esa preeminencia es un asunto profundo y difícil de explicar. Pero esa preeminencia deriva de algo mucho más importante que la arrogancia de una clase imperial. Tiene que ver con la posibilidad misma de la *razón.* El socio análisis del estilo de Evans-Pritchard resultó en sumo grado divertido, pero esta arma puede muy fácilmente volverse en la dirección opuesta. Lo que es un buen condimento para el ganso imperialista es buen condimento para el ganso relativista. La claridad de Evans-Pritchard, arrogante o no, nos permite estimar su teoría de la política sin Estado, porque sabemos precisamente lo que se está diciendo. Una versión «hermenéutica» de un sistema político nos deja preguntándonos si se nos ha ofrecido una explicación de orden social o meramente una descripción de la atmósfera de ese orden social.

Necesitamos una antropología que no haga de la cultura un fetiche, que reconozca los factores coercitivos tan resueltamente como

reconoce los conceptuales, y debemos retornar al mundo real que no trata los factores conceptuales como factores que se expliquen por sí mismos.

Notas

1 C. Geertz, «Evans-Pritchard's African Transparencies", *Raritan,* otoño de 1983. Reproducido en C. Geertz*, Works and Lives: The Anthropologist as Author* (Polity, Oxford, 1988).

2 *The Army Quarterly,* 1973.

3

Los orígenes de la sociedad

Quiero expresar mi agradecimiento a los miembros del Darwin College, quienes me honraron invitándome a contribuir con la serie de *Origins.* Además, les perdono el solecismo que cometieron al invitarme, principalmente porque creo que en realidad ni se dieron cuenta de que cometían un solecismo. Se me paga por enseñar en esta universidad una materia, antropología social, que durante aproximadamente unas cinco o seis décadas se caracterizó por la prohibición —y no estoy utilizando una palabra demasiado fuerte— de hacer especulaciones sobre los orígenes. Esto es no sólo un precepto que ha ido construyéndose dentro de los hábitos de la comunidad que enseña esta disciplina, sino que ha llegado a formar efectiva-mente parte de su definición. Recuerdo que cuando me especializaba yo en esta materia y preparaba una tesis de doctorado sobre un tema del norte de África, le mencioné una vez a mi director el nombre de Ibn Khaldun, el verdadero gran sociólogo de esa parte del mundo en el siglo XIV. La reacción de mi profesor fue aconsejarme: «Si usted piensa hablar sobre eso, lo mejor que puede hacer es abandonar el proyecto y elegir algún otro tema». De modo que no volví a llamar la atención sobre Ibn Khaldun hasta que efectivamente obtuve mi doctorado.

Ahora bien, supongo que los miembros del Darwin College no tratarían de sobornar a un policía para que les deje estacionar su automóvil en alguna calle en la que estuviera prohibido hacerlo, pues saben que no hay que corromper a las personas. Sin embargo, en cierto sentido, eso es lo que han hecho conmigo al ofrecerme un estímulo para que yo hable sobre los orígenes. Y la razón de que yo esté hablando de esto no es el soborno, sino el hecho de que considero que prohibir la especulación sobre los orígenes es un tema que exige una discusión y una revisión serias. Por lo tanto tengo impor-

tantes razones académicas para hacer algo que, de acuerdo con los hábitos que prevalecen en mi disciplina, no me corresponde en absoluto.

Cuando me ofrecieron que diera una conferencia sobre el tema en que se basa este capítulo, me pidieron que hablara sobre el origen de la *sociedad.* Pero cuando el programa apareció publicado, advertí que había una palabra en plural y que se refería a las *sociedades.* Y ese cambio resultó en realidad oportuno: la relación de lo plural con lo singular, de las *sociedades* con la *sociedad,* constituye una de las claves principales y cruciales para analizar los orígenes de la sociedad, los orígenes de la sociabilidad humana como tal, los orígenes del tipo de orden social que llamamos una sociedad. Por supuesto, analizar todo esto implica especular. Pero semejante especulación no necesariamente carece de interés y precisamente la relación entre lo plural y lo singular es lo que nos permite realizar algún progreso en lo que se refiere a reformular la cuestión y hacerla así más manejable. Si uno no sabe la respuesta a una pregunta, debe formularla de otro modo. Este es un principio que aprendí cuando era profesor de filosofía.

El rasgo verdaderamente esencial de lo que llamamos la sociedad humana es su asombrosa diversidad. Esa diversidad no sólo es muy interesante en sí misma, sino que además nos brinda una pista hacia el origen de eso que llamamos *sociedad.*

La variedad de agrupaciones que reciben el nombre de sociedad humana es enorme y las diversas sociedades hacen cosas sorprendentemente diferentes. Es bien sabido que esto constituye un problema o que por lo menos da origen a un problema que es el del relativismo. Puesto que existe la diversidad, y puesto que a veces dos sociedades se encuentran entre sí y hasta viven en un mismo territorio, ¿cómo podemos saber cuál de ellas es mejor, cuál encarna los principios que deberían prevalecer? Por cierto que ésta es una pregunta seria, pero no es la única que me preocupa aquí. La pregunta no es ¿cómo afrontamos las consecuencias y las implicaciones de esa diversidad? Más bien la pregunta es: ¿cómo es posible que se dé la diversidad? Y ésta es una pregunta kantiana.

Normalmente la gente no suele ver en esto un problema. La diversificación tiene ventajas evidentes. Proporciona variedad. Cuantas más opciones puedan ensayarse, mayor será la oportunidad de obtener éxito. El hecho de que la gente sea capaz de construir órdenes sociales tan diversos y culturas tan diversas tiene una implicación inmediata: una especie capaz de producir esa diversidad a

través del espacio también es capaz de producirla a través del tiempo y por lo tanto es capaz de experimentar un crecimiento sostenido, sea cual fuere la dirección deseada. La especificación de esa dirección apropiada es lo que molesta a las personas preocupadas por el problema del relativismo.

Pero la *posibilidad* misma de la diversidad también constituye un problema, un problema fundamental, por una razón obvia. Evidentemente los seres humanos no están programados genéticamente para convertirse en miembros de tal o cual orden social. Uno puede tomar un niño pequeño e introducirlo en cualquier tipo de cultura, en cualquier tipo de orden social y el niño ha de funcionar de manera aceptable en ese contexto. Indudablemente, hay limitaciones genéticas a lo que los hombres pueden hacer. Pero esas restricciones son mucho más amplias que las que impone cualquier sociedad. Cada sociedad limita, acota a su medida, por así decirlo, esas restricciones.

En otras palabras, la diversidad que está ejemplificada *entre* culturas resulta sencillamente intolerable *en el seno* de una de ellas. ¿Cómo logra cualquier sociedad particular inhibir la ilimitada diversificación del pensamiento y la conducta, inhibir ese crecimiento canceroso en todas direcciones permitido genéticamente? Esta es la primera pregunta que debemos formularnos sobre el origen de las sociedades distintivamente humanas.

¿Cómo es posible que se forme este tipo particular, humano, de rebaño? El carácter gregario como tal no es ningún rasgo distintivo; la humanidad no tiene el monopolio de esa característica y, en consecuencia, el carácter gregario no presenta un problema específico. Lo que hace tan diferente a la sociedad humana quizás no sea tanto la existencia de la diversificación cultural (otros tipos de especies demuestran aunque en menor grado algún tipo de diversificación) como la variedad verdaderamente asombrosa de esa diversidad. El problema es el siguiente: ¿qué les *impide* a los seres humanos desarrollarse de manera demasiado rápida y desordenada, puesto que las limitaciones genéticas son demasiado amplias para que pueda atribuírseles la explicación de la estabilidad y la homogeneidad de las *sociedades* humanas específicas?

En mi intento por reformular la cuestión quiero analizar otro rasgo humano. Y un modo de abordarlo es mencionar la teoría probablemente más famosa, pero también la menos sustentable, sobre los orígenes de la sociedad humana; me refiero, claro está, a la teoría del contrato social. Esta teoría sostiene que la sociedad humana se

origina cuando un número de individuos se reúnen y, por mutua conveniencia, establecen un acuerdo al cual deciden atenerse desde ese momento, momento en el cual cobra cuerpo la sociedad. No quiero extenderme aquí a analizar esta teoría, pues ya se sabe muy bien que es absurda. Lo que quiero señalar es que ese absurdo contiene lecciones que aún no han sido suficientemente indagadas.

Por supuesto, la objeción que se le hace a la teoría del contrato social es que sea evidente, descarada y cínicamente circular. Da por supuesta la cosa misma que está destinada a explicar, esto es, la existencia de un ser capaz de establecer un contrato, lo cual equivale a decir un ser con la capacidad de conceptualizar una situación distante en el tiempo y especificada de un modo abstracto, y que además sea capaz de comprometerse efectivamente a conducirse de determinada manera cuando esa situación se presente (si se presenta). Pero las personas que desacreditan y ridiculizan la teoría del contrato social no avanzan en un aspecto que echa luz sobre un rasgo que es distintivo de las sociedades humanas. Que es precisamente la capacidad de cumplir con obligaciones abstractas y conceptualizar situaciones tomadas de una amplísima y quizás infinita gama de situaciones. La cantidad de situaciones que uno puede comprometerse a sobrellevar es muy amplia y presumiblemente tenga esa famosa infinitud atribuida al lenguaje, que constituye la premisa clave del modo de enfocar el lenguaje de Chomsky y del rechazo al conductismo en el campo de la lingüística.

¿Cómo se establece una sociedad y cómo se diversifica una serie de sociedades, si a cada una de ellas se le restringe la posibilidad de explotar caóticamente esa amplia diversidad de la conducta humana posible? Disponemos de una teoría que explica cómo puede ocurrir esto y es una de las teorías básicas de la antropología social. El modo que tiene una sociedad de impedir que las personas hagan una variedad de cosas que no son compatibles con el orden social del cual son miembros, es someterlas a ritos. Este proceso es sencillo: se las hace bailar alrededor de un tótem hasta que la excitación las vuelve salvajes y la histeria del frenesí colectivo ablanda sus sentidos y sus voluntades; se aumenta el estado emocional por todos los artificios disponibles, con todas las ayudas audiovisuales que haya en el lugar, mediante drogas, danzas, música, etc. Y una vez que se los tiene en lo más alto del arrebato se imprime en sus mentes el tipo de concepto o de idea a la que subsecuentemente estarán sometidos. A la mañana siguiente, el salvaje se despierta con un terrible dolor de cabeza y con un concepto profundamente internalizado. La idea es

la de que el rasgo principal de la religión es el rito y que la función principal que cumple el rito es dotar a los individuos de conceptos compulsivos que simultáneamente definen su mundo social y natural y restringen y controlan sus percepciones y su conducta, de manera tal que se fortalezcan recíprocamente. A partir de ese momento esos conceptos profundamente internalizados obligan a los individuos a actuar dentro de los límites prescritos. Cada concepto tiene un contenido normativo, apremiante, así como un tipo de contenido descriptivo de organización. El sistema conceptual establece el orden social y la conducta exigida e inhibe toda inclinación a pensar o conducirse de un modo que podría trasponer sus límites.

Esta es una de las teorías centrales de la antropología y hasta que se descubra una mejor continuaré inclinado a creer que debe de ser válida. No se me ocurre ninguna otra explicación que permita comprender cómo se mantienen el orden social y conceptual y la homogeneidad *en el seno* de sociedades que, al propio tiempo, comparadas entre sí, son tan asombrosamente diferentes. Hay una especie que de algún modo escapó a la autoridad de la naturaleza y ya no está programada genéticamente para permanecer dentro de un abanico bastante estrecho de conductas, de modo que necesita nuevas restricciones. En cada grupo particular se limita la fantástica gama de comportamientos genéticamente posibles y se obliga a sus miembros a respetar las fronteras marcadas socialmente. Esto sólo puede lograrse mediante la restricción conceptual que a su vez debe inculcarse de alguna manera. Cultural, semánticamente, esos límites se transmiten entre los hombres de generación en generación.

La diversidad misma que puede darse en una especie semejante también hace posible el cambio social, un cambio basado, no en cierta transformación genética, sino más bien en el desarrollo acumulativo enderezado en determinado sentido, un cambio que consiste más en una modificación de la semántica que en un sistema genético de restricciones.

Pero esta posibilidad de progreso, que en nuestra cultura concebimos como algo glorioso, presenta un problema. Al principio, la principal dificultad que debían afrontar las sociedades era la tarea de *restringir* esa excesiva flexibilidad. Para las sociedades, es mucho más importante preservar el orden que alcanzar un cambio beneficioso, posibilidad ésta que sólo llega después, cuando la conservación misma puede darse por descontada y cuando se dispone de oportunidades para alcanzar cambios genuinamente beneficiosos. El progreso es posible porque el *cambio* es posible, porque las restric-

ciones internas impuestas a los hombres permiten desplegar una amplia gama de comportamientos. Pero la mayor parte de los cambios no son en absoluto ventajosos; la mayor parte de ellos podrían quebrar el orden social sin aportar ningún beneficio correspondiente. Antes de poder explicar cómo es posible que se dé un cambio beneficioso, debemos mostrar cómo se impide que se produzca un exceso de cambios con todos los efectos caóticos que ello representa. Esta no es una propaganda política del Partido Conservador, pero es importante hacer la aclaración. La conservación es el problema inicial que afronta una población lábil y aparentemente es un problema que se resuelve a través de conceptos profundamente internalizados.

Evidentemente aquí surge la clásica pregunta ¿qué apareció primero: esta extraordinaria capacidad y variedad de comportamientos posibles, o el lenguaje? Por supuesto no conozco la respuesta, pero lo que creo que hay que aclarar es que ambos fenómenos son correlativos. A partir del momento en que se da la posibilidad de una gama asombrosamente amplia de comportamientos, deben ponerse límites a tal diversidad e inmediatamente debe existir un sistema de signos que permita indicar tales límites. Estimo que éste es un aspecto esencial del origen del lenguaje. El lenguaje hace posible una variedad tan asombrosa al proporcionarle un continente. El lenguaje está constituido por un conjunto de pautas que trazan los límites de la conducta, límites cuyas fronteras *genéticas* han llegado a ser demasiado laxas para cualquier orden social. Sólo una especie dotada de algo como el lenguaje puede permitirse un amplio repertorio de modos de conducta genéticamente posibles; y una gama de formas de conducta genéticamente amplia necesita algún mecanismo —esto es, el lenguaje— que controle aquello que la naturaleza no logró restringir.

Una parte de mi argumentación es que una cantidad de cosas que normalmente no se consideran conectadas entre sí, evidentemente deben ir juntas: la posibilidad de una amplia gama de formas de conducta, los medios que permiten señalar las opciones disponibles dentro de esa gama que puede adoptar cualquier grupo (en otras palabras, el lenguaje) y la presencia del rito que socializa a los individuos dentro de ese sistema. Una vez que se tiene este conjunto de caracteres, sí bien no se está ante la realidad misma del crecimiento, se está en presencia de la potencialidad del crecimiento. De modo que la sociabilidad misma, la transmisión más semántica que genética, el lenguaje, la diversidad, la ejecución ritual y el potencial para

el crecimiento conforman una serie de caracteres que seguramente se dieron de manera más o menos simultánea.

Nuestro problema es, pues: ¿cómo se genera una comunidad completa que difiere de una manada animal, no sólo por la amplitud de su flexibilidad cultural potencial, sino también por la capacidad de sus miembros de respetar contratos? El rito por sí solo no nos da una respuesta acabada: el tipo de obligación que inculca el rito no es aún un contrato. Es demasiado rígida. No es negociable y no le da al individuo sujeto a ella ninguna opción. Le confiere una posición social, pero no le permite aún someterse a un contrato. Una posición social es, si se quiere, un contrato congelado; y un contrato es opcional, admite la elección, es una posición social variable. Pero una posición social congelada, como las elecciones de partido único, es un fraude, una parodia, en suma, algo que nada tiene que ver con un contrato.

Por lo tanto es necesario preguntarse también: ¿qué cambios concebibles deben darse para pasar de un sistema de individuos agrupados en un orden social, razonablemente estable, que ya no está controlado genéticamente, al tipo de sociedad que *nosotros* consideramos normal, es decir, lo que consideramos una auténtica sociedad y lo que los autores de las teorías del contrato social consideran normal: una sociedad en la que los hombres puedan comprometerse, de manera abstracta y con antelación, a mantener un cierto *tipo* de conducta, ya no congelada ni genética ni ritualmente? Aquellos que consideraron el contrato como una piedra fundamental de la sociedad nos ofrecieron una mala explicación, pero en realidad nos proporcionaron una buena definición de nuestro tipo de sociedad, es decir, de aquello que nos hemos propuesto explicar.

El sistema de restricciones impuestas mediante el rito no nos da todavía el tipo de sociedad que hoy consideramos normal y aceptable. Deben pasar muchas cosas entre la aparición de un sistema restringido y controlado ritual y conceptualmente y la concreción de un orden social en el que las personas puedan, por opción y no por rigidez, conceptualizar y elegir normas alternativas y comprometerse efectivamente a atenerse a ellas. En otras palabras, tiene que pasar algo más antes de que el contrato pueda convertirse en un modelo de conducta social. Y una vez más creo que deberíamos meditar sobre cuáles son esos caracteres.

Lo primero fue la revolución neolítica, el desarrollo de un sistema destinado a producir y almacenar alimentos. La sociedad humana ya estaba altamente diversificada, aún antes de que esto ocurriera. La

adopción del sistema de producción y almacenamiento de alimentos se situaba claramente dentro del potencial de una sociedad que manejaba conceptos y estaba controlada ritualmente, pero fue algo que extendió enormemente las posibles dimensiones y la complejidad de esa sociedad.

Pero también constituyó una gigantesca trampa. La consecuencia principal de haber adoptado el sistema de producción y almacenamiento de alimentos fue la generalización de la dominación política. Se atribuye al profeta Mahoma la afirmación de que el sometimiento entra en la casa con el arado. Y esto es profundamente cierto. Desde el momento en que existen el excedente de producción y el almacenamiento, la *coerción*, antes opcional, se hace socialmente inevitable. Hay que defender ese excedente. Hay que dividirlo. Ningún principio de división se justifica por sí mismo ni se impone por sí mismo: debe imponerse por ciertos medios y alguien debe hacerse cargo de esa imposición.

Esta consideración, junto con el principio de violencia preventiva, que sostiene que uno debe hacerles primero a los demás lo que ellos nos harían si tuvieran la oportunidad de hacerlo, convierten inevitablemente a las personas en rivales. Aunque la violencia y la coerción no estuvieron ausentes de la sociedad preagraria, eran actitudes contingentes. No formaban necesariamente, por así decirlo, parte integrante de esa sociedad. Pero sí *son* parte necesariamente integrante de la sociedad agraria, si entendemos por esto una sociedad poseedora de un excedente de producción almacenado, pero que aún no ha alcanzado el principio general de descubrimientos adicionales y sostenidos. La necesidad de producir y defenderse también impulsa a la sociedad agraria a valorar la descendencia, lo cual significa, por las razones familiares malthusianas, que sus poblaciones se acerquen con frecuencia al punto crítico.

El problema que presenta la popular imagen presentada por Malthus es que resulta un poco etnocéntrica y supone un tipo de telón de fondo institucional estable en el que, si hay hambruna, la gente que muere es la situada en los márgenes: todos esperan pacientemente en una cola y los que están al final perecen. Pero las cosas no ocurren así. Los miembros de las sociedades agrarias conocen las condiciones en las que se encuentran y no esperan a que ocurra el desastre. Se organizan con miras a protegerse y a no quedar, dentro de lo posible, al final de la cola. De modo que, por donde se la mire, la sociedad agraria es autoritaria y manifiesta una fuerte tendencia a la dominación. Ha surgido de un sistema de depósitos protegidos,

defendidos, con accesos diferenciados e igualmente protegidos. La disciplina se impone, no tanto mediante la violencia directa constante, sino más bien a través del acceso diferencial impuesto a los sitios de almacenamiento. La coerción no sólo asegura un lugar en la cola: la amenaza de perder el lugar, la esperanza de avanzar algún puesto en la cola también garantizan la disciplina. De modo que la coerción generalmente puede ser indirecta. La espada desnuda sólo se utiliza contra aquellos que se atreven a desafiar directamente a los amos de la cola.

Hay diversas situaciones en las que no se da la dominación centralizada, en las que algún tipo de equilibrio de poder engendra una política participativa e igualitaria. Los pueblos nómades, algunos campesinos sedentarios afincados en terrenos inaccesibles y a veces también algunas ciudades cuya economía se basa en el comercio, constituyen muestras de este tipo de sistema. Pero la abrumadora mayoría de las sociedades agrarias son en realidad sistemas violentamente impuestos de almacenamiento y protección de los excedentes de producción. Estos sistemas pueden variar de muchos modos, desde los graneros colectivos tribuales hasta los silos controlados por un gobierno central.

Generalmente, aunque no universalmente, después del excedente de producción y del almacenamiento viene la centralización política que contribuye a apartarnos del primer tipo de orden social, el sistema de los roles sancionados ritualmente, sistema que genéricamente podríamos llamar durkheimiano. La producción de alimentos aumenta las dimensiones de las sociedades: dentro de las sociedades amplias, la lógica de la rivalidad y de la acción preventiva generalmente conduce a una concentración del poder. Una maquinaria formalizada de imposición complementa, o reemplaza en parte, el rito. La producción de alimentos y la centralización política, más un elemento adicional absolutamente esencial, constituyen en conjunto una condición necesaria antes que suficiente para que se dé la próxima transformación que conduce hacia el tipo de sociedad que estamos tratando de explicar. Ese tercer factor adicional es el almacenamiento, no de un excedente material, sino de significaciones, de proposiciones y de doctrina. Este almacenamiento doctrinario y conceptual se alcanza en virtud de la *alfabetización*. Y éste es el verdadero factor adicional. La factibilidad del almacenamiento y la codificación de ideas es tan profunda en sus implicaciones como lo es al almacenamiento y la distribución socialmente impuesta de un excedente de producción.

Hay una asimetría entre los dos tipos de almacenamiento. Generalmente, aunque no universalmente, el excedente material fomenta la centralización política. Y aunque en la sociedad agraria el poder político y la centralización son frágiles y a menudo inestables, son sin embargo extremadamente dominantes. En contraste, la codificación escrita de los conceptos no ha conducido con parecida frecuencia a la centralización doctrinaria. Además, la centralización doctrinaria ideológica tiene dos aspectos: el organizativo y el ideológico. Los portadores de los conceptos codificados pueden o no haberse organizado centralmente y esa organización puede haber tenido o no una única cumbre lógica, un único principio rector. La clerecía puede haber estado unida o no en una organización única con liderazgo central y las ideas pueden haber tenido o no una cumbre, y así las dos centralizaciones, la de las ideas y la de la organización, no han tenido que marchar necesariamente juntas.

De modo que la teoría de lo que puede haber ocurrido y de lo que parece haber ocurrido por lo menos una vez, se desarrolla a grandes rasgos del modo siguiente. Si la doctrina está centralizada y dotada de una única cumbre, por ejemplo, una deidad única, exclusiva y celosa, esto debe tener efectos muy notables. Lo importante en el caso de los conceptos inculcados a través de ritos propios de las sociedades anteriores a la escritura ideológicamente descentralizadas, durkheimianas, es que tales conceptos no tenían por qué ser coherentes desde el punto de vista lógico. No hay la más ínfima razón para que el rito que acompañaba la iniciación de la temporada de pastoreo tuviera que ser de algún modo lógicamente coherente con el rito correspondiente a las bodas.

Lo que quiero destacar es que en el orden social durkheimiano esas combinaciones de conceptos, esos conjuntos de expectativas y de obligaciones, no sólo se dan juntos sino que además son profundamente holísticos en otro aspecto: no se dividen en los elementos que los componen. Los diversos conjuntos tienden en realidad a ser articulados en el mismo estilo, con lo cual proporcionan a las sociedades simples esa coherencia social por la que con frecuencia se las envidia. Pero esas sociedades no son coherentes desde el punto de vista lógico y en realidad tampoco se espera que lo sean.

Sospecho que hay una ley según la cual la coherencia social es inversamente proporcional a la coherencia lógica. ¿Cómo puede pasarse del tipo de sociedad dotada de un alto nivel de coherencia social y de incoherencia lógica a la condición opuesta, que aparentemente es la nuestra, es decir, una sociedad en la que se observa un

alto grado de coherencia lógica acompañado de un grado mínimo de coherencia social? Si la explicación preferida de los orígenes de la conceptualización lógicamente diversificada, pero socialmente armoniosa, es ritual, luego la explicación preferida de la aparición de este otro estilo conceptual es el impacto de una religión racionalista, centralizadora, monoteísta y exclusiva. Es importante señalar que esa religión fue reacia a manipular lo mágico e hizo hincapié en que la salvación podía alcanzarse acatando las reglas antes que siendo leal a una red de patronos espirituales o pagando ciertos derechos. Este fue el factor principal que impidió la fácil coexistencia de los diversos esquemas conceptuales, de cierta tolerancia lógica, tan característica de las sociedades simples y también de las tradiciones que podríamos llamar no abrahámicas.

Esta es una teoría plausible y, como dije antes, hasta que no tengamos otra mejor, considero que debemos continuar trabajando con ella. Por supuesto, la deidad celosa no logró todo esto sola, sin ninguna ayuda. Uno podría sospechar de su exclusividad misteriosa si un Espíritu Superior tiene que contar con algún otro sostén. Este probablemente debería ser otro *espíritu* superior. Platón fue el primero que advirtió y tomó en sentido literal la idea de que la humanidad podía gobernarse mediante conceptos. Y elaboró una teoría sobre esta idea. Resulta irónico que Platón haya desarrollado su teoría en el momento mismo en que los conceptos nacidos de ritos local y socialmente específicos estaban siendo reemplazados por ideas transétnicas, expresadas por escrito y potencialmente universales. Su teoría de las ideas confirmaba que la conducta podía controlarse a través de conceptos normativos autoritarios a los que se les atribuía una autoridad y un origen trascendentes. La teoría platónica de las ideas es, al propio tiempo, una trascendencia, pero también una especie de puerta de entrada a la autoconciencia del mundo durkheimiano: reconoce que una sociedad es una comunidad de mentes enmarcadas por *conceptos* que son al mismo tiempo modos de reunir objetos *y* modos de imponer obligaciones a los hombres.

Al mismo tiempo, Platón esbozó la que es en realidad la estructura social genérica de las sociedades agrarias y alfabetizadas, es decir, el gobierno de los guerreros y los clérigos, de los poderosos y los escribas. En su versión, los dos estratos rectores casualmente se combinaron y los clérigos de mayor jerarquía eran seleccionados meritocráticamente entre los matones. En la práctica histórica, los detalles de este tipo de gobierno sufren innumerables variaciones.

Lo que dice Platón es importante porque ofrece un heliograbado maravilloso de cómo funciona este tipo de sociedad y cómo se justifica a sí misma.

No obstante el error esencial que comete Platón es en gran medida intelectual. El filósofo advierte de manera suficientemente clara que en este tipo de mundo, los conceptos vinculantes no son equitativos y forman una especie de jerarquía en la que un concepto rige todos los demás. El concepto del Bien, por así decirlo, incorpora y garantiza genéricamente la autoridad de todos los demás que guían la conducta en los niveles más específicos. Esta teoría puede resultar satisfactoria para los intelectuales, quienes se sienten lisonjeados al oír que las herramientas de su oficio, es decir, los conceptos, deberían adquirir un rango sagrado y que el Concepto Máximo debería regir a todos los demás y a todos nosotros. Pero la mayor parte de la humanidad sencillamente no se estremece ante un Concepto Superior aunque sí lo hará ante un Dios Superior. Esta personalización fue un factor esencial para que pudiera imponerse efectivamente una visión centralizada. Para poder concentrar el espíritu de la humanidad, el pináculo del sistema tenía que ser *personal,* y ser el portador de la ira y la furia. Pero al mismo tiempo, para lograr el efecto que nos interesa, tenía que tratarse de una deidad *oculta,* capaz de imponer una serie de reglas y normas, pero demasiado orgullosa o demasiado distante para interferir en el manejo cotidiano del mundo. Tenía que desdeñar haciendo algunas excepciones, tenía que ser distante y ordenada, no podía ser una especie de líder dentro de una red de patronos sobornables y entremetidos, como suelen ser los dioses en muchos otros sistemas.

Una vez que prevalece esta noción de cima metódica, distante, regente y única, se hacen posibles muchas otras cosas. Tiene lugar entonces el paso del rito a la doctrina como instrumento central para sancionar la restricción que mantiene unida a la sociedad y este cambio es de suma importancia. Pues trae consigo el hecho de que la compulsión ya no se vincula directamente con conceptos individuales sino que lo hace más bien con ciertos rasgos de segundo orden relacionados con el concepto de vivir junto con otros. Los conceptos deben ser ordenados y deben aplicarse de manera ordenada, además de formar parte de sistemas ordenados. El comportamiento ordenado de los conceptos y de los hombres se alcanzó en virtud de una misma revolución.

La conducta inculcada conceptualmente, como ya dijimos, implica una compulsión que ya no está prescrita genéticamente sino

que se fija ritualmente y varía según las culturas. Los conceptos tienen una especie de gramática. En el lugar donde opera un concepto puede introducirse además otro. Rara vez los conceptos son *completamente* idiosincrásicos; cada uno de ellos es como una especie de suplente dentro de un sistema. Pero su gramática es inicialmente bastante rudimentaria en un mundo durkheimiano, porque los conceptos no pueden dividirse en unidades y está completamente vedado modificarlos o reemplazarlos. Esto ocurre sólo dentro de subsistemas limitados: no existe una gramática universal, no existe un único sistema con un conjunto de reglas que incorpore todas las ideas. Pero una vez que el sentimiento de compulsión ya no está sujeto a los conceptos individuales y lo está solamente a la totalidad del sistema ordenado, al pensamiento ordenado como tal y a la separación ordenada de los conceptos en sus elementos constitutivos, se logra algo más: una sociedad que es un sistema de contratos antes que un sistema de posiciones sociales y una naturaleza construida sobre la base de la evidencia, sobre la expectativa de un orden simétrico, en suma, una sociedad en la que tanto los conceptos como los hombres gozan de igualdad. La revelación, la atribución asimétrica de autoridad a ciertas ideas, a ciertos hombres o a ciertas instituciones llega a ser entonces moralmente repudiable.

En cierto sentido, *cualquier* concepto es un rito: es un conjunto denominado de expectativas y obligaciones determinadas por condiciones y contextos prescriptos socialmente. Lo que hemos llamado una sociedad durkheimiana vive de acuerdo con su panteón de conceptos que tienen su propia jerarquía, pues algunos son mucho más importantes que otros y se los sustenta mediante ritos especialmente influyentes. El sistema en su conjunto es relativamente fijo y no negociable. Ahora bien, comparemos este tipo de sociedad con un mundo monoteísta, iconoclasta, puritano y nomocrático: un dios oculto, distante, que inspira temor reverente, que se somete a normas y fija reglas, ha proscripto la magia, el rito, el éxtasis, los objetos sagrados e impone una moral regida por normas a sus criaturas y, de modo semejante, le impone a la naturaleza una regularidad sujeta a ciertas leyes. Es un dios que concentra toda la condición sagrada en sí mismo; la devoción se manifiesta a partir de entonces mediante una conducta sobria y ordenada, mediante la observancia indiscriminada de las reglas.

Ahora lo sagrado se ha difundido simétricamente en el mundo. Ya no hay sacerdotes ni mediadores especiales o, mejor dicho, todos los hombres participan del sacerdocio en condiciones de igualdad. To-

dos los hombres y todos los conceptos son iguales a los ojos de Dios. La sociedad continúa estando atada a conceptos, pero los conceptos que la rigen y a los que está atada son iguales, simétricos y ordenados. La reverencia corresponde a todos por igual; o, mejor dicho, corresponde a las propiedades formales de tales conceptos, al hecho de que éstos forman parte de un sistema unificado y ordenado, y no a sus rasgos específicos y distintivos. Ninguno de ellos está especialmente garantizado por ritos particularmente importantes: el rito más poderoso de los protestantes es la ausencia de ritos, su imagen grabada es la ausencia de imágenes grabadas. Ahora todas las ocasiones de la vida adquieren un peso semejante, todas las afirmaciones son igualmente obligatorias: no hacen falta ritos especiales que confirmen el juramento.

Para decirlo de manera presuntuosa, la autoridad de los conceptos se inclinó hacia sus características formales, de segundo orden. Ahora la *naturaleza* en su sentido moderno es posible: constituye un sistema unificado sujeto a leyes, dentro del cual no hay objetos, ni teorías, ni hechos sagrados. En este sistema no hay doctrinas prioritarias ni inalterables que son la esencia de la religión teológica. Lo mismo ocurre con la producción racional (que es una condición previa del capitalismo, aunque no se haya extendido junto con él) que también se hace posible: me refiero a la elección libre e irrestricta de los medios que permitan alcanzar fines claramente especificados y aislados.

Una sociedad da el primer paso para apartarse de una religión centrada en el rito y la magia, y destinada primariamente a confirmar y perpetuar los grupos sociales estables, cuando llega a formar una clase de escribas eruditos especializados en la codificación de la *doctrina.* Al competir con los hechiceros y sacerdotes independientes y posiblemente con otros grupos sociales rivales, los escribas han de poner el acento en la autoridad y la primacía de la doctrina, sobre la cual la erudición que poseen les da una especie de monopolio. Las «reformas» tienden a ser endémicas en este tipo de sociedad puesto que los escribas se esfuerzan por promover la autoridad exclusiva de la doctrina contra las formas rivales de lo sagrado. No obstante, las reformas generalmente fracasan; con todo, en una ocasión especial una Reforma tuvo éxito, por lo menos en parte, y desde entonces surgió un nuevo mundo.

No intento presentar aquí una teoría idealista de la aparición de la sociedad moderna atendiendo a su ideología; sencillamente he querido destacar esos aspectos y en realidad no sostengo en absoluto

esa posición. Los elementos que estuve señalando y que traté de bosquejar son necesarios pero no suficientes; es evidente que tienen que ocurrir muchas otras cosas antes de que pueda darse una sociedad moderna. Fueron, hechos importantes: la separación de la cofradía clerical del estrato guerrero en el seno del gobierno de la sociedad agraria, la rivalidad surgida entre ambos grupos y la victoria ocasional de la organización clerical unificada; como también fueron importantes la neutralización de los diferentes grupos de represores hereditarios o profesionales, la centralización política efectiva y la aparición de estratos libres orientados hacia la producción. Todo esto hizo posible una explosión simultáneamente cognitiva y productiva. Otro factor que, además del antiguo estilo conceptual, mantuvo férreamente unido el anterior esquema de jerarquía fue el rígido sistema de parentesco; los hombres estaban atrapados entre los reyes y los primos de éstos, sólo podían escapar al poder de unos cayendo en el radio de acción de los otros. Recientemente se han desarrollado por lo menos dos importantes teorías referentes al desgaste de esta limitación. Me refiero a la de Jack Goody y a la de Alan Macfarlane. No sé si estas teorías son ciertas, pero evidentemente nos suministran un modelo de la que bien puede haber sido la manera en que alcanzamos el punto en el que nos hallamos actualmente.

Sin embargo, una vez que se dieron las favorables condiciones sociales y económicas pudo surgir un nuevo estilo de pensamiento: un estilo que permite que los conceptos se disocien y se recombinen libremente, sin que se sacralice ninguno de ellos. La restricción y la compulsión se imponen sólo en un segundo nivel: se obliga a los hombres a pensar y a producir de un modo ordenado. Ya no están sujetos a conceptos específicos dados, a determinadas formas de mirar las cosas, a técnicas de producción dadas. Uno de los grandes codificadores de esta nueva visión fue David Hume. Su famosa teoría de la causalidad afirma en efecto que no hay conjuntos de cosas inherentes, dadas u obligatorias. Todo puede combinarse con todo, y las agrupaciones de cosas sólo pueden establecerse en virtud de la observación. En primer lugar, todo aquello susceptible de ser separado ha de separarse y sólo pueden establecerse verdaderas asociaciones a la luz de la evidencia y sólo a la luz de la evidencia. Esta es una receta y un modelo para alcanzar el conocimiento, pero por supuesto también podría ser una receta para el comportamiento de mercado, cuyas regías fueron maquinadas en esa misma época por Adam Smith, un buen amigo de Hume. Sus principios son los mis-

mos que también están en la base de una libre indagación cognitiva del mundo, codificada por Hume y por Kant.

La historia ofrecida aquí culmina con el tipo de sociedad que los teóricos del contractualismo dan ingenuamente por descontada al invocar el contrato como la explicación del orden social que lo hace posible. Cuando hablamos de contrato nos estamos refiriendo a un alto grado de conceptualización, al libre compromiso de obligarse con antelación a cumplir cualquier pacto libremente elegido. Una sociedad que posee estas características es también una sociedad igualitaria, en el sentido de que no ha de permitir la existencia de sistemas congelados de posiciones sociales; y también es protestante, en un sentido genérico, en la medida en que no permite la formación de una especie segregada de especialistas cognitivos privilegiados. Los individuos y los conceptos gozan de igualdad y forman parte de un sistema cuya *forma* puede ser sagrada, pero cuyo contenido es variable. Esta sociedad es también *nacionalista* en el sentido de que, por primera vez en la historia, ocurre algo que era inconcebible en el período anterior: la cultura superior, elevada, transmitida por la escritura y la educación formal, llega a constituir la cultura dominante de toda la sociedad, la define y se convierte en objeto de lealtad.

En realidad, lo que hice, como hubiera hecho cualquier otro investigador familiarizado con este tema, es dar una versión muy resumida de las posiciones de Durkheim y de Weber y fusionarlas de modo que conformaran un relato continuo. El problema que se planteaba Durkheim era: ¿por qué todos los hombres son racionales? Con lo cual quería preguntar: ¿por qué piensan los hombres con conceptos y por qué se dejan restringir por ellos? Durkheim comprendió el problema del pensamiento conceptual mucho mejor que los filósofos empíricos, o que los antropólogos que tendían al empirismo en esta cuestión, tales como Frazer. Pues Durkheim comprendió que si los conceptos se formaban sencillamente en virtud del proceso de aprender de la naturaleza, por «asociación», pronto habría de desarrollarse un cáncer semántico. Ya no habría límites ni para la conducta ni para la formación de conceptos. Si la asociación era lo que engendraba los conceptos, no habría límites para su contenido, con lo cual sería inexplicable el asombrosamente disciplinado comportamiento que tienen los conceptos y los hombres. Y sería un misterio el hecho de que un concepto signifique la misma cosa para todos los miembros de una determinada comunidad. Como también sería un misterio el hecho de que tales nociones les impon-

gan disciplina a los hombres. Éste problema no podía solucionarse mediante los métodos convencionales y Durkheim señaló el camino por donde podía hallarse la solución.

Por supuesto, Weber no se preguntaba por qué todos los hombres son racionales sino por qué algunos hombres son más racionales que otros, con lo cual enfocaba el concepto de racionalidad de un modo marcadamente contrastante con el de Durkheim. La racionalidad analizada por Weber era una nueva y especial, una racionalidad que ya no se estremece ante los conceptos inculcados ritualmente y que sólo respeta ciertas reglas formales referentes al despliegue de todos ellos. Weber desarrolló una teoría —que yo he presentado de una manera simplificada y exagerada— sobre el modo en que surge ese nuevo mundo que hace posible la explosión cognitiva y productiva.

Weber también puso bien en claro cuál era el precio que había que pagar por semejante mundo. La separación y nivelación de todos los elementos, la plena utilización del potencial necesario para agrupar todos los conceptos en un único espacio lógico ordenado y para obligarlos a disociarse y reasociarse según nuestra conveniencia es un costo considerable. El precio que hay que pagar es, por supuesto, la separación de hecho y valor y el fin de esa cómoda garantía de contratos sociales a la cual se había acostumbrado la humanidad.

Suelen oírse muchas quejas sobre la falta de una buena legitimación de nuestro orden social. Se sugiere que esto es realmente un escándalo y que la filosofía podría haber hecho algo mejor. Si mi enfoque es correcto, la filosofía no puede hacer nada. Admito que en el mercado hay una gran cantidad de sustitutos de relegitimaciones y reencantamientos. Que no valen mucho.

Evidentemente lo que acabo de presentar es una teoría y es especulativa. He pecado desvergonzadamente contra el famoso mandamiento que proscribe toda especulación sobre los orígenes. No obstante, la especulación parecería ser más o menos compatible con los hechos o, en todo caso, no está flagrantemente en conflicto con ellos. Y los explica mejor que cualquier otra opción disponible, además sugiere otras indagaciones históricas, etnográficas y de algún otro tipo. Como buen popperiano no les pido más a las teorías. La ironía de la antropología es que haya nacido de una preocupación apasionada por la cuestión de los orígenes. En algún momento entre las décadas de 1840 y 1880, eventualmente promovida por el darwinismo, esta preocupación engendró una disciplina distinta que se propuso utilizar a los pueblos contemporáneos más

simples como una especie de máquina del tiempo. Esto era lo que virtualmente definía el tema.

Cuando en la década de 1920 en la zona conceptual británica se dio un vuelco completo, todo esto fue revertido de una manera extremadamente fértil por Bronislaw Malinowski. Se dice que los mayores placeres son repugnancias superadas y quizás los más poderosos tabúes sean atracciones reprimidas. En verdad el nuevo tabú sobre la especulación referente a los orígenes fue poderosamente internalizado. Quizás ya sea tiempo de volver a cambiar. El punto débil de la antropología premalinowskiana fue que sus datos no eran muy confiables, pero las preguntas que se formulaba eran extremadamente interesantes. Quizás la antropología malinowskiana se haya pasado un poco para el lado opuesto. Sus datos son admirables, pero sus preguntas quizás estén un poco rancias. Tal vez ya ha llegado el momento de combinar una alta calidad de los datos con una revitalización de los interrogantes. Y probablemente esos interrogantes sean las preguntas sobre los orígenes.

Referencias

Burtt, E. A. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science.* International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method; Kegan Paul, Londres, 1925.

Childe, V.G. *Man Makes Himself.* Library of Science and Cultura, 5; Watts, Londres, 1936.

Durkheim, E. *The Elementary Forms of the Religious Life,* trad. J.W. Swain. George Allen and Unwin, Londres, 1915; reimpreso 1976.

Durkheim, E. *The Division of Labour in Society,* trad. G. Simpson. Free Press, Glencoe, IL, 1933; reimpreso 1960.

Ellen, R. (comp.) *Between Two Worlds. The Polish Roots of B. Malinowski.* Cambridge University Press, 1988.

Firth, R. (comp.) *Man and Culture: An Evaluation of the Work of B. Malinowski.* Routledge and Kegan Paul, Londres, 1957.

Frazer, J.G. *The Golden Bough.* 3ª ed., Macmillan, Londres, 1907-15.

Goody, J. (comp.) *Literacy in Traditional Societies.* Cambridge University Press, 1968.

Goody, J. *The Development of the Family and Marriage in Europe.* Cambridge University Press, 1983. Goody, J. *The Logic of Writing and the Organization of Society.* Cambridge University Press, 1986.

Macfarlane, A. *The Origins of English Individualism: The Family, Property and Social Transition.* Basil Blackwell, Oxford, 1978.

Sahlins, M. *Stone Age Economics.* Tavistock, Chicago, 1972.

Weber, M. *General Economic History,* trad. F.N. Knight. Adelphi Economics Series; George Allen and Unwin, Londres, 1927; reimpreso por Transaction Books, New Brunswick, NJ, 1981.

Weber, M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* Londres, 1930; reimpreso por George Allen and Unwin, Londres, 1965.

4
Cultura, restricción y comunidad

Es discutible la existencia de la cultura en especies diferentes del hombre. Hay autores que hasta han llegado a afirmar la ausencia de cultura en otras especies.[1] La afirmación de que la cultura es incomparablemente más importante entre los hombres que entre cualquier otra especie es mucho menos discutible. Esta premisa mucho menos discutible es todo lo que necesitamos realmente para desarrollar el tema de este ensayo.

¿Qué se entiende por *cultura?* Básicamente, es un modo no genético de transmisión que tiene una comunidad viva. Una comunidad es una población que comparte una cultura. Se podría decir que la *cultura* se refiere a cualquier cosa transmitida de manera no genética. Los dos conceptos, cultura y comunidad, están íntimamente relacionados.

La cultura y la comunidad se definen recíprocamente: la cultura es aquello que una población comparte y es aquello que la convierte en una comunidad. Una comunidad es una subpoblación de una especie dada, la cual comparte con la especie sus caracteres genéticamente transmitidos, pero que se distingue de la población más amplia en virtud de algunas características adicionales: de alguna manera u otra estas características dependen de lo que *hacen* los miembros de esa comunidad o subpoblación más que de su dotación genética. La comunidad comparte una serie de rasgos que se transmiten semánticamente; lo que se reproduce es la *conducta,* pero los límites impuestos a tal conducta dependen de factores transmitidos por la sociedad y no por los genes de sus miembros. La conducta cultural no está dictada genéticamente ni puede reproducirse tampoco por obra de algún *Diktat* genético interno y ni siquiera por una simple conjunción de una programación genética y de estímulos exteriores no sociales. De ahí que los límites de la conducta cultural deben definirse por algo diferente que está en posesión, de la comunidad dentro de la cual tiene lugar esta reproducción de la

conducta. Semejante delimitación no genética de la conducta o de la percepción es tan buena definición como la de *significación* tal como la poseemos. Significación, cultura, comunidad: estos conceptos se entrelazan entre sí. La circularidad de sus definiciones, su interdependencia, no importa.

Lo que la especie humana comparte genéticamente es un grado increíble de plasticidad o volatilidad en cuanto a la conducta. La diversidad de conducta que hallamos en los miembros de esta especie humana es realmente increíble: esos miembros hacen cosas muy diferentes, hablan lenguajes notablemente diferentes, observan códigos diferentes, etc. Resulta razonable suponer que estas diferencias no se transmiten genéticamente: niños tomados de una determinada población pueden ser incorporados social y lingüísticamente en comunidades diferentes y criados en ellas con éxito. Si la nueva comunidad posee una imagen de sí misma incompatible con algunos caracteres que están genéticamente transmitidos, habrá de presentarse alguna dificultad. Por ejemplo, si una comunidad que se considera como perteneciente a una categoría de pigmentación socializa a un niño adoptado de otra categoría de pigmentación, el niño en cuestión puede posteriormente tener alguna dificultad para asegurar su plena incorporación moral. Sin embargo esto no entra en conflicto con la presunción de que el niño en cuestión normalmente no experimenta dificultades para asimilar acabadamente todos los rasgos social o semánticamente transmitidos.

Se define a los racistas por su convicción de que algunos caracteres socialmente importantes son comunes o hasta están exclusivamente presentes en ciertas poblaciones *genéticamente* definidas y porque sostienen que poblaciones genéticamente definidas poseen fuertes concentraciones de caracteres ya deseables, ya indeseables. Es dudoso que esto sea cierto en algún grado significativo: los rasgos considerados moralmente significativos parecen depender mucho más de elementos socialmente transmitidos que de elementos genéticamente transmitidos. Rasgos moralmente deseables o repelentes se han transformado históricamente con una rapidez tal que hace sumamente improbable o imposible atribuir tal metamorfosis al cambio genético.

En la humanidad lo que *parece* genéticamente basado es la plasticidad, la volatilidad misma. Todos los miembros de esta especie están dotados con ella y ninguna otra especie la posee. Pero posiblemente el hecho social más importante en lo tocante a la humanidad sea que esa plasticidad rara vez se manifiesta mucho *dentro de*

comunidades vivas individuales. Por el contrario, los miembros de una misma comunidad se parecen en los principales aspectos unos a otros, en un grado pronunciado. Generalmente hablan el mismo lenguaje, tanto en el sentido literal como en el sentido amplio, utilizan similares giros lingüísticos y la manera general en que los usan, su *cultura,* es también muy semejante.

Tal vez este punto necesite cierta modificación con respecto a las civilizaciones complejas que presentan una amplia diversificación de los papeles dentro de su estructura social y en las que los actores de diversos roles a menudo hacen cosas muy diferentes, llevan diferentes vestidos, están obligados a hablar de una manera diferente, están dominados por valores distintos, etc. Aunque esa diversidad prevalece indiscutiblemente en los miembros de las sociedades complejas, esto no invalida realmente nuestra afirmación principal según la cual los hombres, teniendo en cuenta todas las circunstancias, están asombrosamente bien disciplinados y restringidos en su conducta y en su pensamiento. Los miembros de sociedades más simples pueden, como lo hizo notar Durkheim, hacer todos las mismas cosas, pensar y sentir las mismas cosas, en tanto que los miembros de sociedades más complejas pueden complementarse en virtud de su diversidad; pero ni los primeros ni los últimos normalmente se apartan mucho de lo que se espera de ellos culturalmente. Cuando la diversidad de papeles es algo esperado o impuesto por la cultura, la conducta no por eso deja de estar menos restringida dentro de límites bastante estrechos. Una conducta genuinamente caótica e impredecible que traspase los límites de las posibilidades culturalmente reconocidas es muy rara.

Resumamos lo expuesto hasta ahora. Si consideramos la humanidad interculturalmente, comprobamos una pasmosa diversidad. Si consideramos la humanidad en el interior de una comunidad o cultura, comprobamos una disciplina y una restricción igualmente pasmosas. Cabe preguntarse: ¿cómo puede una especie, genéticamente determinada por la naturaleza, tener tan notable libertad y licencia a pesar de observar límites definidos, restringidos, estrechos, en su conducta? El hombre ha nacido genéticamente libre, pero en todas partes está atado por cadenas culturales. ¿Cómo es esto posible?

¿Cuáles son las condiciones necesarias de esta esclavitud cultural? ¿Cuáles son sus condiciones suficientes? ¿Y cuáles son sus funciones o, para dar a la funcionalidad su antigua denominación aristotélica, cuál es su causa final? En un mundo en el que se supone que la se-

lección natural —y social— opera en alguna medida, las causas finales o funciones son de gran interés pues nos suministran significativas claves de las causas eficientes. Aquello que sirve a un fin, que a su vez es una condición previa de supervivencia, constituye legítimamente un factor para explicar esa supervivencia:

Comencemos considerando la función: es razonable suponer que sin una homogeneización, una estandarización y una disciplina *locales,* las comunidades humanas no habrían sido capaces de vivir. Miembros muy diversificados de conducta en alto grado imprevisible de un grupo local sencillamente no habrían sido capaces de cooperar. Habrían dejado de existir como grupo y presumiblemente también como individuos. Existe una teoría plausible según la cual el *homo sapiens* adquirió su inteligencia en el proceso de elaborar expedientes para predecir y hacer frente a la indocilidad, desviación y audacia de sus semejantes: fuimos impulsados hacia la inteligencia, por así decirlo, al vernos obligados a tratar las arterías de unos y otros.[2]

Puede haber bastante verdad en esta versión de un impulso competitivo gadareno hacia el talento, pero el medio sólo habría obtenido buenos resultados si la indocilidad y la conducta impredecible hubieran permanecido dentro de ciertos límites bien definidos. Puedo esforzar mi inteligencia hasta sus límites en el intento de vencer a un hábil jugador de ajedrez o a un jugador de póker o a un intrigante, pero si el hombre es tan volátil que en efecto se pone a desarrollar una serie de juegos que no tienen ninguna conexión entre sí (como ocurre en la obra de Tom Stoppard, *The Real Inspector Hound),* luego no es posible ninguna estrategia efectiva. En realidad ese hombre deja de ser un jugador y no es posible ningún juego.

¿Cuál es la condición necesaria de esta esencial e indispensable disciplina intracultural o intracomunal? Una especie que es genéticamente capaz de semejante diversidad, pero que al propio tiempo necesita gran homogeneidad y disciplina en las subpoblaciones, sencillamente *debe* ser capaz de reconocer y manejar un sistema extremadamente rico de pautas, que pone límites a lo que debe hacerse y a lo que no debe hacerse en una comunidad. Considerando la pasmosa complejidad interna y la diversidad externa de las culturas y también su bien demostrada capacidad de transformarse rápidamente, parece claro que este sistema de pautas debe poseer también los caracteres que (como resultado de las ideas centrales y puntos de vista de Chomsky) han llegado a relacionarse con el *lenguaje:*

el sistema de pautas debe ser capaz de alcanzar resultados infinitos en virtud de medios finitos.

Un lenguaje es, por así decirlo, un sistema modular de pautas dentro del cual los mismos elementos pueden combinarse y recombinarse en una gran variedad de modos; esto determina el trazado de límites de conducta diferentes. Por ejemplo, si un lenguaje contiene las ideas de siete días de la semana y la de oposición «trabajar» y «no trabajar» puede mandar a los miembros de una determinada cultura que no. trabajen los domingos; y dentro del mismo sistema de ideas, es fácilmente inteligible la noción de prohibir el trabajo en cualquier otro día, así como es inteligible la idea de la obligación de trabajar en este o en aquel día.

Las restricciones semánticas/culturales impuestas a la conducta son numerosísimas: en un lenguaje pueden concebirse y comprenderse prohibiciones diferentes de las realmente impuestas. En otras palabras, los miembros de una cultura viven en un *mundo* de tal condición que el estado real de cosas es sólo una posibilidad entre otras posibilidades. Las posibilidades superan enormemente a las realizaciones, pero se las comprende y en cierto sentido están presentes. Un mundo es un sistema de posibilidades inteligibles y sólo una pequeña fracción de ellas está verdaderamente realizada. Sin un lenguaje y su combinación modular de diversos elementos, es dudoso que pueda tener mucho sentido hablar de un ser sensible que vive en un mundo. Un mundo sólo cobra existencia para quienes conceptualizan las opciones, las posibilidades no realizadas y pueden especificarlas. Una serie de estímulos no totalizan un mundo. Un sistema modular de pautas que genera diferentes posibilidades, todas ellas conceptualizables pero sólo una verdaderamente realizada... *eso* es un «mundo». Sin lenguaje no hay ningún *mundo.* Los animales que carecen de lenguaje, que viven sólo dentro de posibilidades realizadas y además tal vez con un pequeño número de temores y preferencias, de ninguna manera habitan en un *mundo.*

El otro sentido, más abstracto, en que la humanidad es rica en posibilidades consiste en que (por encima de las diferentes posibilidades presentes en todo lenguaje) evidentemente somos capaces de adquirir e internalizar más de una serie de elementos listos para ser combinados. Los lenguajes y las culturas difieren radicalmente en las maneras en que construyen un mundo. Los hombres evidentemente tienen la capacidad de internalizar visiones enteramente diferentes y someterse a ellas. Los lenguajes y las lenguas son ricos,

pero la humanidad también es rica en diferentes y posibles clases de lenguaje.

Una cultura es un sistema de restricciones que pone dentro de ciertos límites una serie infinitamente lábil de posibilidades, límites que son ellos mismos también muy complejos y que se aplican a una gama muy amplia de situaciones. Me parece verdaderamente inconcebible que los principios que hacen posible semejante sistema complejo hayan sido inventados e impuestos *ad hoc* en el caso de cada cultura; y aun menos probable me parece que cada prohibición, cada proscripción, dentro de una cultura haya sido inventada e impuesta separadamente. Chomsky ha popularizado el argumento de que los datos accesibles a un niño que está aprendiendo a hablar una lengua sencillamente no son lo bastante ricos para permitirle aprender la estructura de la lengua que está aprendiendo a adquirir. No podría aprender a hablar si no fuera por el hecho de que ese niño tiene ya en alto grado la predisposición, por así decirlo, general al lenguaje. De manera análoga digo que no deberíamos ser capaces de vivir en una cultura donde no hubiera ya cierta predisposición a la prohibición. Somos propensos a la cultura así como somos propensos al lenguaje y estas dos disposiciones que están íntimamente ligadas deben tener sus raíces en algunas predisposiciones generales bien estructuradas, sin las cuales nuestra volatilidad nos anularía.

Las prohibiciones *específicas* a las que estamos sometidos son culturalmente idiosincrásicas: pero nuestra fuerte tendencia a observar alguna serie razonablemente coherente de prohibiciones y nuestra capacidad de percibirlas con precisión y acatar sus requerimientos es un atributo que comparte toda la especie humana. Además, las predisposiciones lingüísticas y culturales en gran medida se superponen. El lenguaje es inicial y básicamente un sistema de prohibiciones. *Am Anfang war das Verbot.* En si principio era la prohibición. El lenguaje está compuesto de pautas que indican lo que no debes hacer. Las reglas que gobiernan la combinación de los elementos se despliegan para formar pautas y son ellas mismas obedecidas por una humanidad que lingüística y culturalmente está siempre pujando.

El aspecto referencial del lenguaje ha sido, por supuesto, muy exagerado por los teóricos empiristas, quienes proyectan nuestra exigencia empírica a otros que usan el lenguaje. El aspecto referencial no está del todo ausente en los primeros hombres que emplearon el lenguaje, en la medida en que las pautas necesitan ser «disparadas»

por *algo,* pero ese algo es en general social y sólo en medida mucho menor es natural. Los estímulos sociales dominan y triunfan sobre los estímulos naturales. Los refinados lenguajes científicos, cuyos términos son *operacionalizados,* como decimos ahora, atendiendo a condiciones naturales, con independencia bastante amplia de las condiciones sociales, constituyen una excepción, una realización tardía e inusitada. Un sistema referencial, sensible a la naturaleza y ciego a la sociedad, constituye una rara realización, una parte de lo que entendemos por «ciencia».

La diversidad es la clave de la historia de la humanidad y hasta podríamos decir que es la clave del éxito que tuvo la humanidad en cuanto a dominar el planeta. Esta diversidad tiene dos aspectos: el aspecto intrasocial y el aspecto intersocial. El hecho de que las sociedades difieran tan pronunciadamente permite a las diversas sociedades explorar diversas opciones o estrategias: muchas culturas adoptaron maneras de proceder que no tuvieron un marcado éxito. Lo que condujo a la humanidad a su condición actual es el hecho de que tantas opciones pudieran ensayarse. Debe suponerse que las opciones que alcanzaron éxito fueron siempre una minoría, acaso una exigua minoría. Pero desde el punto de vista evolutivo esto no importaba puesto que se habían ensayado tantas otras posibilidades y las opciones que tuvieron éxito podían ser emuladas por las otras o podían eliminarlas.

La diversidad intrasocial (compatible con la conformidad y la disciplina) es igualmente importante aunque por otra razón. Ella y sólo ella permite la gran complejidad de la organización social, la cual a su vez permite explorar posibilidades culturales de gran poder. Podían escogerse opciones que simplemente no fueran accesibles a sociedades cuyos miembros se asemejaran demasiado unos a otros. Este fue uno de los puntos centrales expuestos por Emile Durkheim. Fue él quien propuso la distinción entre solidaridad mecánica y solidaridad orgánica; la primera engendra cohesión social basada en la similitud de elementos coherentes, ya sean individuos, o grupos; en tanto que la solidaridad orgánica alcanzaba cohesión, sobre la base de la complementariedad y la mutua dependencia. Que Durkheim haya tenido razón o no sobre los mecanismos de cohesión social, difícilmente pueden tenerse dudas sobre el punto de que la gran diversidad de roles permite una gama incomparablemente más amplia de organizaciones sociales posibles, una gama mucho más amplia que la que hubiera sido posible sobre la base de una mera

acumulación de elementos fundamentalmente semejantes unos a otros.

Adam Smith ya había expuesto esta cuestión, *nur mit ein bisschen anderen Worten.* Fue él quien con mayor elocuencia y persuasión propuso la idea de que la clave del progreso era la división del trabajo. El sistema de actividades minuciosamente diferenciadas que forman una sociedad dada no es un sistema determinado, sino que puede elaborarse y desarrollarse hasta el punto de aumentar enormemente nuestro bienestar y nuestra prosperidad. Tales eran las ideas de Smith.

Posteriormente Durkheim declaró que lo que realmente importaba eran las consecuencias sociopolíticas más que las consecuencias económicas de la división del trabajo. El impacto que esta división tuvo en la sociabilidad humana era más importante que su impacto en la producción de alfileres. Pero a Adam Smith no se le escapaba tampoco la importancia política del fenómeno. Tal vez el punto flojo de la teoría de Smith fuera el hecho de que su antropología básica era muy ingenua porque este autor había vivido mucho tiempo antes que Darwin: la teoría daba demasiadas cosas por sentadas. Sencillamente suponía ciertos caracteres fundamentales de la naturaleza humana como hechos *dados.* Pero esos caracteres son sumamente misteriosos y no deben considerarse evidentes por sí mismos; me refiero a la capacidad de conceptualizar objetivos muy específicos y procedimientos muy específicos; en otras palabras, me refiero a nuestra capacidad de establecer papeles en alto grado distintos y específicos y la capacidad de persistir en ellos. Esto presupone un mundo conceptualmente organizado dentro del cual son fácilmente perceptibles otras posibilidades. Tal capacidad puede parecer obvia a personas proclives a un género de etnocentrismo panhumano que ven nuestra condición humana como un derecho de nacimiento natural, evidente, dado e incuestionable. Pero en realidad no hay nada cierto en esto. A otras especies les falta esa capacidad. Y después de Darwin era necesario que explicáramos nuestras dotes distintivas.

La división del trabajo presupone y requiere esta capacidad de conceptualizar. No todas las especializaciones, los papeles específicos, son económicos y no todos ellos son beneficiosos; pero antes de que pudiéramos especializarnos económicamente y especializarnos de una manera que aumentara nuestra eficiencia y productividad, tuvimos primero que ser capaces de conceptualizar y esa conceptualización es precisa, persistente e independiente de los estímulos

inmediatos. Debemos dominar y respetar un sistema modular de pautas que limitan nuestra conducta. Este es un don que no comparten, o comparten sólo en una medida incomparablemente menor, nuestros primos los simios.

Pero volvamos a nuestro punto inicial a través de Adam Smith. El hombre está definido por su plasticidad, lo cual permite a la humanidad desplegar su pasmosa diversidad, tanto en el seno de sociedades individuales como entre las sociedades. Pero este potencial de diversidad no tendría sentido si no estuviera también restringido por algún mecanismo compensatorio. Este mecanismo de compensación reduce la conducta a límites relativamente estrechos en todo medio cultural, pero no a los *mismos* límites en todos los medios. Supongamos que el hombre es efectivamente tan volátil como manifiestamente lo es, pero supongamos también que el aprender y el conocer operan en la manera en que cándidos filósofos empíricos supusieron que operaban: por la interacción de mentes individuales con la «experiencia». Según este modelo, cada individuo construiría su propio sistema de asociaciones a la luz de una experiencia inevitablemente diversificada e idiosincrásica. Las divergencias entre las mentes individuales serían enormes y aumentarían a un ritmo tremendo. Así, nuestras mentes padecerían de un cáncer semántico porque las significaciones se extenderían a través de asociaciones idiosincrásicas. ¿Serían capaces estas mentes volátiles de comunicarse o bien de cooperar? Esto es inconcebible. Sin plasticidad no puede haber diversidad y sin diversidad no puede haber esa rápida exploración de otras estrategias posibles que han hecho de la humanidad lo que ahora es. Pero sin restricción cultural, la plasticidad se convertiría en algo nocivo y excesivo al moverse con demasiada velocidad. Asimismo, sería incapaz, a causa de su misma volatilidad, de *retener* cualquier ventaja obtenida. Sencillamente, por así decirlo, «patinaría» sobre las ventajas obtenidas y se movería con demasiada celeridad. Así, toda ganancia quedaría rápidamente perdida. De manera que la plasticidad necesita estar contrarrestada por la restricción y la limitación. El lenguaje constituye la parte principal del sistema de pautas que indican los límites tolerados impuestos en una determinada cultura y en un determinado tiempo.

Cabe observar que dos famosas definiciones del hombre —el hombre es un animal racional y el hombre es un animal social— no son realmente básicas ni elementales, sino que son derivadas. Ambas son corolarios de mi afirmación fundamental sobre nuestra índole: la humanidad es la especie plástica y volátil. Una vez acep-

tado esto, la racionalidad y la sociabilidad son consecuencias necesarias: el animal volátil no puede sobrevivir si no es al propio tiempo racional y sociable. O mejor dicho, debe ser racional y para ser racional debe ser también social. Esta idea de racionalidad que empleamos aquí es la de Emile Durkheim. Esta idea significa sencillamente ser susceptible a conceptos compartidos y socialmente impuestos. Un ser volátil desprovisto de esta capacidad sería *demasiado* volátil.

Pero el hombre tiene también que ser social: es difícil ver cómo una muy pequeña comunidad pueda perpetuar un sistema realmente rico de pautas o impedir un desarrollo ultrarrápido de ese sistema. Toda nueva desviación de la norma se convierte con demasiada facilidad en una nueva norma. Una población de ciertas dimensiones —no dimensiones demasiado grandes pero por lo menos una banda— tarda algún tiempo en imponer una sensibilidad a la distinción entre lo que es uso aceptado y lo que es una desviación. La racionalidad *y* la sociabilidad son corolarios de la volatilidad. Sin ellas el animal plástico sería demasiado libre para ser viable.

De suerte que el habla y la plasticidad se dan juntos: una cosa no es posible sin la otra. Cada una presupone la otra; cada una hace a la otra necesaria. Resulta difícil concebir un lenguaje pleno que exista antes de la volatilidad de conducta: ¿qué utilidad tendría este rico sistema de pautas en alto grado ajustables? Un sistema de pautas rico, que engendre otras posibilidades y que esté acompañado por una forma de conducta-rígida, invariable, genéticamente dictada, sería totalmente inútil o un lujo nocivo. Un ser encadenado no tiene sentido en cuanto a su capacidad de concebir otras posibles sendas hacia la libertad. Pero es igualmente imposible imaginar la ausencia del lenguaje *después* de la existencia de la volatilidad. De manera que resulta razonable suponer que las marcas de volatilidad de la conducta son indicadores de los orígenes del lenguaje.

Pero si el habla es la condición necesaria para restringir una *excesiva* plasticidad, ¿es también suficiente? La doctrina de que en efecto lo es constituye una forma del idealismo sociológico. Se trata de la concepción según la cual es nuestro sistema de significación lo que nos constriñe y ese sistema *basta* para hacer una sociedad o para definirla. Otra manera de expresar la idea sería decir: «Dame el sistema de significaciones, es decir la cultura, y yo te diré ante qué clase de sociedad te encuentras». No es necesario considerar ningún sistema de restricciones que esté por encima de la cultura. La especificación de la cultura bastará. En realidad tengo graves dudas so-

bre la plausibilidad de este punto de vista tan ampliamente difundido.

Ahora bien, me parece cierto que cultural y lingüísticamente somos muy esforzados y dóciles y que nos conducimos bien. También puede ser cierto que en el caso de la humanidad preagraria esta antropología que se orienta por la cultura puede ser apropiada y tal vez sea casi suficiente. No estoy seguro de que esto sea así, pero por lo menos es concebible y puede representar una manera de enfocar la verdad. La humanidad preagraria no tenía que debatirse mucho y la mera descripción de una cultura compartida puede constituir algo que explique aproximadamente el mantenimiento del orden social en aquella sociedad. Quizá le faltaran sistemas elaborados y coercitivos. También hay motivos para dudar de esto, pero por lo menos *es prima facie* una posibilidad que merece investigarse.

Sin embargo, esta opinión pierde toda plausibilidad cuando llegamos a considerar las sociedades productoras de alimentos que almacenaban recursos. Como no tenemos pruebas de que existiera un principio de la distribución de recursos, aunque pueden *concebirse* varios principios de esta índole, y como cada uno de ellos resulta injusto para *algunos* participantes, esas sociedades son inherentemente propensas al conflicto y tienen que estar dotadas de sistemas coercitivos que a su vez trascienden el sistema cultural. Uno y el mismo sistema cultural de significaciones y pautas compartidas es compatible no sólo con diversas manera de ocupar posiciones claves en la sociedad, sino también compatible con diversas estructuras de autoridad y con muy diversos métodos de establecerla. Estructura y cultura son a menudo independientes la una de la otra y en un grado muy pronunciado. Una y la misma cultura o un sistema semántico generador de pautas puede ser compatible con muy diversos sistemas de organización, con muy diversos sistemas coercitivos.

La diferencia entre la humanidad preagraria y la agraria podría expresarse de la manera siguiente: la humanidad es susceptible de dos clases de restricciones, las lingüístico-culturales y las coercitivas. En general los hombres obedecen las reglas gramaticales y culturales de su comunidad sin que sea necesario aplicárseles sanciones, aunque se puede decir que el ridículo que se sigue de cometer solecismos fonéticos o estructurales es una sanción de cierto tipo y verdaderamente una sanción poderosa. Pero cuando nos ponemos a considerar la cuestión de ocupar posiciones en la jerarquía económica y política, se necesitan sanciones más vigorosas que la mera «gramática de la cultura».

Sostengo, pues, que el equilibrio entre estos dos tipos de restricciones cambió profundamente con el descubrimiento de la agricultura y la existencia de un excedente de producción almacenado. En la humanidad preagraria, los sistemas semánticos estaban sin duda reforzados por alguna violencia que presumiblemente era también importante en la adjudicación de papeles a individuos; pero en las sociedades agrarias, elaboradas estructuras coercitivas refuerzan y mantienen la sociedad y su organización en una medida mucho mayor. Tal vez ésta sea una cuestión relativa: la violencia física también estaba sin duda presente en las sociedades preagrarias y la sumisión calma a los meros usos y costumbres sin que mediara la amenaza de la fuerza no era desconocida entre los agricultores. Pero aun cuando sea ésta una cuestión relativa, antes que una cuestión de discontinuidad radical, lo cierto es que debe de haberse producido un cambio muy significativo en el equilibrio entre estos dos elementos.

Decíamos en términos generales que el hombre es básicamente plástico, pero que en una determinada sociedad su comportamiento está restringido dentro de límites singularmente estrechos. La especie genéticamente determinada se ve constreñida por nuevos lazos semánticamente transmitidos. Lo que le *es* dado genéticamente a la humanidad es precisamente ese margen de acción *y* la capacidad de construir un sistema de pautas que ha de compensar la flexibilidad genética o la determinación genética. El hombre está también provisto de una notable docilidad respecto de estos sistemas de pautas y asimismo provisto de una capacidad para reconocer los límites que las pautas le imponen y para acatarlas. Teniendo en cuenta este esquema general, mi punto de vista sobre la revolución neolítica y las implicaciones que tuvo en las dimensiones y complejidad de las sociedades la producción y almacenamiento de alimentos es el siguiente: sistemas muy complejos de roles surgen con la producción y almacenamiento de los alimentos y esos roles ya no pueden sustentarse únicamente mediante la cultura, sino que son necesarias medidas sistemáticas de rigor. Para decir todo esto de una manera que ya está pasada de moda: la producción y el almacenamiento crean el Estado o la coerción institucional. Podemos hablar del Estado propiamente dicho cuando los agentes de esta coerción institucional están concentrados en una parte de la sociedad.

La cultura o la restricción de la conducta por obra de medios conceptuales, por supuesto, no está ausente o no deja de tener su importancia en la era agraria. Por lo general las sociedades agrarias

aspiran a la estabilidad y su compleja organización suele estar apoyada y garantizada por una correspondiente maquinaria cultural bien elaborada. Si las sociedades más simples tenían las danzas y los relatos, estas nuevas sociedades poseen doctrinas y mitos conservados por un cuerpo de especialistas ideológicos. La fórmula básica de estas doctrinas consiste en lo siguiente: lo que es *debe ser* y lo es adecuadamente. Las pruebas aducidas en apoyo de esta sacralización de la realidad social posiblemente no sean genuinas ni independientemente válidas. De ahí que la era agraria deba parecer a quienes ya no están encadenados a ella como una época de superstición y coacción. Y así es como la veía la Ilustración.

Una fórmula general que puede aplicarse a las sociedades agrarias es ésta: dichas sociedades necesitan sistemas semántico/culturales y elaborados sistemas coercitivos de control social. Su complejidad y demandas (y podríamos agregar su desigualdad) son tan extremadas que sin la coerción y el miedo el orden social se derrumbaría. Pero la coerción por sí sola tampoco fue nunca capaz de sustentar esas elaboradas sociedades. Lo que necesitan, por así decirlo, es una coerción ejercida *a cierta distancia.* No se puede obligar a una manada de animales, que carecen de conceptos, a que hagan algo muy específico y que lo hagan *ahora* con la amenaza de administrarle castigos posteriormente. Los animales sólo obedecerán instrucciones brutales impuestas mediante sanciones perceptibles en el momento actual. Por supuesto, se los puede adiestrar para que realicen ciertas tareas o para que se abstengan de hacer otras cosas. Pero el alcance y el refinamiento de esas instrucciones así internalizadas son muy exiguos. Los animales nunca podrían engendrar las estructuras intrincadas de conducta que se presuponen en un orden social complejo. Civilizaciones humanas complejas exigen hombres que hagan cosas minuciosamente delimitadas y que las hagan atendiendo a sanciones que no están inmediatamente presentes ni son operantes en el momento actual. Las civilizaciones complejas no serían posibles si los hombres no fueran capaces de sentir *miedo* y no tuvieran el *pensamiento* para conceptualizar otras posibilidades. Los hombres necesitan la acción coercitiva a cierta distancia y el miedo también a cierta distancia, ambos finamente armonizados con precisión y discriminación. Necesitamos ser temerosos y al propio tiempo avisados y diestros.

Ahora bien, podríamos exponer todas estas consideraciones del modo siguiente: los sistemas semánticos o culturales por sí solos no bastan para compensar nuestra determinación genética. Es menes-

ter que estén complementados por sistemas coercitivos. Esta necesidad se hace muy notable y avasalladora en el momento de la institucionalización de la producción y el almacenamiento de alimentos, es decir, cuando se da la posibilidad de que nazcan sociedades populosas, complejas y diversificadas. La coerción sin significación es ciega y la significación sin coerción es endeble. La significación por sí sola determina la conformidad cultural pero no la conformidad política. Únicamente juntas, la coacción y la significación construyen esas obras maestras de organización social que nacen en la era agraria. De Maistre observó que el verdugo es el fundamento del orden social. Pero el verdugo no es suficiente. La humanidad civilizada necesita estar regida tanto por los verdugos o ejecutores *como* por la gramática generativa.

La simultánea presencia de técnicas semánticas y coercitivas para imponer orden en la conducta está reflejada en la preeminencia y en la separación de los especialistas de la legitimación, por un lado, y los especialistas de la violencia por otro. Estas dos categorías sociales supremamente importantes y dominantes por lo general gobiernan, con cierta clase de cooperación a menudo difícil, las sociedades complejas. Su preeminencia constituye un testimonio elocuente del hecho de que el mantenimiento de la disciplina social es en alto grado problemático y del hecho de que rara vez sé alcanza sin esas categorías. La sociedad no funcionaría sin la ayuda de esas dos categorías sociales y una vez provista de ellas no puede resistir fácilmente a sus exigencias. De manera que por lo general se aseguran grandes privilegios para sí mismas. Las pautas que delimitan las fronteras de subgrupos y de la requerida conducta deben ser atendidas y mantenidas y esto confiere poder a los sacerdotes. Los instrumentos de coerción análogamente necesitan desplegarse y mantenerse dispuestos para su uso, de suerte que esta circunstancia también confiere poder a sus poseedores de manera frecuentemente monopólica. ¿Por qué estas dos categorías aparecen tan a menudo como diferentes y separadas? Presumiblemente la naturaleza de estas dos especialidades sea de tal condición que su despliegue y desarrollo no puedan combinarse fácilmente. Me parece que la pregunta correcta no es por qué las instituciones tales como la realeza divina o el gobierno sacerdotal se encuentran ocasionalmente, sino por qué están alguna vez ausentes. La separación y la rivalidad entre estas dos categorías de dominadores puede muy bien constituir una de las importantes indicaciones para responder a la pregunta de cómo nos arreglamos para escapar del orden agrario. Los sacerdotes

nos ayudaron a refrenar a los asesinos y matones y luego se anularon a sí mismos por un exceso de celo, al universalizar el sacerdocio. Primero se registró la cuestión de Canossa, luego sobrevino la Reforma.

Ahora sabemos que ciertamente es posible escaparse de la era agraria en la que reinaban el miedo y la fe. Ahora lo sabemos porque en realidad hemos escapado de ella, aunque los románticos que aún persisten entre nosotros preferirían decir que en realidad fuimos expulsados de ella. Sabemos que eso ocurrió aunque no comprendemos plenamente cómo esta evasión o expulsión se produjo. Lo que sí sabemos es que las reglas del juego han cambiado radicalmente una vez más. Tanto la coacción como la cultura están, aún con nosotros, pero en una forma enteramente nueva. La coerción ha disminuido de grado, por lo menos en las sociedades liberales. La sociedad agraria era ineluctablemente malthusiana, con una población constantemente preocupada por los recursos; la distribución de esos recursos no podía dejar de ser denigrante y por lo tanto exigía una buena dosis de imposición coercitiva, con frecuencia muy brutal. La sociedad posterior es próspera y puede permitirse, o en todo caso se lo ha permitido frecuentemente, el lujo de una marcada relajación de la coerción. Esta de ningún modo está ausente, pero es mucho más floja, por lo menos en algunas sociedades.

Cuando llegamos a considerar el nuevo papel de la cultura, comprobamos no sólo un cambio de grado, sino también de clase. En su vida cognitiva este nuevo tipo de sociedad respeta *la ciencia.* Este es un curioso sistema de pautas que en gran medida están desconectadas de todo factor social y hacen referencia de manera sistemática a algo extrasocial («la naturaleza», «la experiencia»). Como una serie de imperativos, la ciencia sólo ordena y dispone hipotéticamente y se refiere a la elección de medios, no a la elección de fines. No cabe esperar que permanezca estable.

En su vida productiva esta sociedad es asimismo singular: tampoco aquí cabe esperar estabilidad y existe una libre elección de métodos y de personal. En otras palabras, tanto el conocimiento como la producción están liberados de las coacciones restrictivas impuestas a los roles y a las innovaciones, factores que las habían dominado en interés de la estabilidad social durante toda la era agraria. Es como si esa volatilidad genética que caracterizó al hombre durante unos doscientos mil años hubiera por fin podido por primera vez manifestarse plenamente, no ya tan sólo en la forma de variedad *entre* culturas o sociedades sino *en el seno* de una de ellas.

Ha nacido un tipo de sociedad que puede tolerar una liberación relativa de la plasticidad humana, aun dentro de los límites de un orden social dado. La explosión de las innovaciones cognitivas y productivas está por supuesto relacionada con una restricción nueva y especial, interiormente impuesta, que podríamos denominar, por comodidad, racionalidad distintivamente moderna. Esto misteriosamente permite a los hombres conducirse ordenadamente y ser sociales, aun cuando puedan recombinar libremente elementos de producción y de conocimiento. Una restricción interiormente impuesta conduce a productores e investigadores a observar y respetar reglas formales, aun en el curso de innovaciones sustanciales. La disciplina ha llegado a estar en un plano superior, lo cual permite una extraordinaria cantidad de innovaciones en todos los niveles, al tiempo que queda preservado el orden social.

De manera que tampoco en esta sociedad están ausentes las restricciones, sólo que éstas toman una nueva forma. La sacralización compulsiva de importantes conceptos (cuestión que tanto preocupó a Durkheim) está reemplazada por una sacralización de segundo orden, la sacralización de la propiedad de los procedimientos, de la regla de tratar por igual casos iguales, la sacralización de la pulcritud conceptual, de la unificación de conceptos referenciales en un sistema idealmente unificado y la sacralización de separarlos en una medida bastante notable de las pautas que delimitan la conducta social. Los imperativos decisivos son formales, no sustanciales. Los conceptos individuales no se imponen violentamente ni se los hace inamovibles mediante el pavor ritual. Nuestros prosaicos ritos son retozones y semiserios. Un sistema abierto y unificado de conceptos referenciales existe ahora relativamente separado de las pautas que guían la conducta social.

La exigencia de una ordenada simetría está en el centro mismo de la ética social y de la ética cognitiva de la sociedad moderna. La ausencia de ritos se ha convertido en el rito más potente y la ausencia de imágenes grabadas ha llegado a ser el fetiche más generalizado. Ambas cosas inculcan el tratamiento ordenado y experimental de la naturaleza y contribuyen a engendrar la tecnología que es la nueva base de la sociedad. El aliciente del crecimiento económico en cierto modo reemplaza el temor como la piedra angular del edificio social.

La importancia de la sociología de Max Weber reside en el hecho de que ella ofrece una teoría del modo en que nació este nuevo tipo de restricción. Como suele ocurrir, el mérito de la teoría está más en

haber señalado y puesto de relieve un importante problema antes inadvertido que en la solución que ella ofrece a ese problema. Weber nos ha hecho sensibles a la diferencia que hay entre un mundo en el que el orden formal es sagrado pero en el que todos los objetos específicos son iguales, y el anterior mundo en el que algunos objetos sustantivos eran mucho más sagrados que otros, esto es, el mundo analizado por Durkheim.

Este nuevo tipo de sociedad y también su correspondiente visión transforman por entero la relación entre alta cultura y baja cultura,[3] las cuales han estado en tensión recíproca durante toda la última parte de la era agraria. La alta cultura se ha perpetuado mediante la instrucción formal, la baja cultura lo hizo mediante la socialización informal en el seno de la comunidad local. La nueva naturaleza del trabajo, que consiste en la manipulación (libre de contexto) de significaciones y de personas, no de cosas, exige que la gran mayoría de la población posea una cultura superior, docta. Adquirirla es la más valiosa calificación para la mayor parte de los individuos y es una condición previa para ser miembro efectivo de esa cultura: los hombres se identifican apasionadamente con ella y esto se conoce como «nacionalismo». El control social se ejerce ahora en parte por obra de ese nacionalismo o por la ardiente identificación con un Estado-nación ya existente o deseado. El control social se impone también por la acción de un Estado centralizado y se lo tolera por la perspectiva de participar en la prosperidad y por la promesa del continuo aumento de ésta.[4]

Lo que he expuesto puede resumirse del modo siguiente: la programación genética debe de haber estado ligada con la presencia de sistemas compensatorios de restricciones culturales y lingüísticas. Estos sistemas culturales y de coerción se complementaron entre sí de diversas maneras en diferentes momentos. La volatilidad tiene que haber tenido evidentemente sus propias condiciones genéticas previas, de manera que nuestra volatilidad y nuestras facultades y propensiones de compensación deben de haberse dado juntas. La consecuencia de ello fue el surgimiento de una especie en cuya vida tanto la transmisión social o semántica como la coerción institucionalizada llegaron a ser más importantes que la mutación genética, lo cual explica que el cambio sea tan asombrosamente rápido.

Notas

1 Véase Robert A. Hinde, *Individuals, Relationships and Culture: Links between Ethology and the Social Sciences* (Cambridge University Press, Cambridge, 1987), pág. 3: «podemos pues decir que la posesión de 'cultura', es un atributo exclusivamente humano.»
2 Véase N. Humphrey, *Inner Eye* (Faber, Londres, 1986).
3 Véase S. N. Eisenstadt, *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (State University of New York Press, Albany, 1986).
4 Véase E. Gellner, *Nations and Nationalism* (Blackwell, Oxford, 1983).

5

El contrato social de Freud

El malestar en la cultura es un mito fundacional, una explicación del origen del actual orden social y por cierto del surgimiento de la humanidad. Es pues una teoría antropogenética, Es también una versión del contrato social, una teoría relativa a aquello que da validez al orden moral y, según se admite, es una versión algún tanto fría y menos que entusiasta, una declaración nada encendida. La teoría contiene una sugerencia para modificar el contrato, para disminuir su severidad, pero va acompañada por un mal disimulado temor de las posibles consecuencias sociales de tal relajamiento de los términos. La tibia ambivalencia del contrato social de Freud es uno de sus rasgos más pronunciados. El tono es más o menos así: esto es lo mejor que podíamos hacer... tal vez podamos hacerlo un poco mejor siendo menos severos con nosotros mismos, pero me aterra mi propia audacia al hacer semejante proposición. Entre nosotros hay quienes puedan sacar partido de la sugerencia, pero ella podría también conducir a una catástrofe. (El pensamiento ambivalente está en la pregunta: *¿sobrevendría* una catástrofe?)

Las teorías del contrato social son por cierto una clase de mitos fundacionales. Constituyen una subespecie muy especial que se distingue por importantes aspectos. Los mitos de fundación corriente por lo general invocan a potencias y seres sobrenaturales o en todo casó a potencias y seres muy excepcionales y supernormales. Esas potencias hacen posibles las excepcionales ceremonias de iniciación que luego constituyen el comienzo mismo del mundo y/o del orden social y por lo tanto legitiman el orden así engendrado. El hecho de que los sucesos y poderes sean tan excepcionales y el hecho de que ocurran en el comienzo de los tiempos validan juntos la sociedad que realizan. Esos mitos son los títulos de privilegio naturales de

sociedades religiosamente orientadas con diferentes posiciones profundamente internalizadas y absolutas. Esas diferencias cobran autoridad precisamente porque están tan bañadas en lo trascendente. El pavor que inspira ésta índole trascendente es tal que se ve reflejado en la excepcional naturaleza de los hechos que producen el sistema de rangos reinante.

En cambio toda la atracción que ejercen las teorías del contrato social consiste en que ellas establecen el orden social sobre la base de algo mundanal, humano, ordinario, a saber, el voluntario contrato sellado entre dos o más hombres. Aquí no se necesita nada tremendo ni extraterrestre para establecer la sociedad, sólo se necesita buena voluntad o buen sentido. Establecer un orden social es un *trato* bueno, y sus condiciones previas son las de los buenos tratos: el contrato resulta beneficioso para ambas partes o para todas las partes que intervienen en el trato. El cambio por el que se pasa de la mitología de fundación a las teorías del contrato social es también la transición que va de sociedades de condición trascendente a sociedades de consentimiento voluntario e inmanente. La naturaleza transitoria y superficial de las posiciones que se ocupan en estas sociedades, relacionada como está con la mera ocupación, transitoria de una posición en una burocracia instrumental antes que sacramental y la ausencia de toda profunda internalización, están reflejadas en la naturaleza mundana del acto que establece el orden social mismo. En términos generales las sociedades jerárquicas en las que las posiciones son asignadas tienen mitos; las sociedades móviles e igualitarias tienen contrato. El paso de la condición trascendente al contrato se refleja en el movimiento que va del mito al contrato.

La versión de Freud es inusitada en una serie de aspectos: en primer lugar, precisamente esa versión combina un episodio de fundación o mito con un contrato y, en consecuencia, debe enfrentar simultáneamente los problemas propios de cada una de estas clases de producción intelectual. Cada una de ellas se encuentra frente a una especie de aporía: los mitos suponen ingenuamente en el fondo un universo dentro del cual se crea el mundo; los contratos suponen en el fondo una obligación moral que suscribe el primer contrato mismo. En esta versión freudiana el contrato difiere de otros contratos por el hecho de no ser racional, pues es emotivo. Propone una modalidad de sentimiento, no de pensamiento o de cálculo.

El episodio se desarrolla desde luego dentro de la naturaleza, dentro del mundo. No es preciso aclarar, por cierto, que el pensamiento de Freud es naturalista y empirista, por no decir materia-

lista. Los críticos de Freud tienden a afirmar que el inconsciente que él descubrió o propuso posee todos los atributos de la antigua trascendencia: el inconsciente es poderoso, amenazador y sólo selectivamente accesible, según lo especifica la teoría que afirma su existencia, lo cual al propio tiempo confiere privilegiado acceso y autoridad al autor de la teoría misma y a sus acólitos. De manera que quien sea ajeno a ella se ve privado del acceso a todo el sistema de ideas y realmente no puede criticar su estructura. Todo esto podrá ser cierto y, desde el punto de vista de la lógica interna del sistema de creencias en cuestión, el inconsciente puede efectivamente ser el equivalente funcional y el reemplazante de los antiguos temas de las religiones superiores. Sin embargo, desde el punto de vista de la comprensión de la teoría de Freud sobre el origen de la moral y la sociedad, es sumamente importante que esta nueva versión de lo trascendente sea formalmente situada en la naturaleza y en la historia. El mito fundacional y los términos del contrato social básico son terrestres, no celestiales.

Es importante asimismo el naturalismo del episodio fundamental y del episodio del contrato. Ese naturalismo significa que el episodio de fundación debe aspirar a ser verdad histórica, lo mismo que el episodio del contrato. En el caso de Freud, como ya queda indicado, el contrato mismo es emotivo antes que racional: en todo caso, esto se sigue de su ubicación en el inconsciente y cualquier otra cosa difícilmente entraría dentro del espíritu del pensamiento de Freud. Versiones anteriores de la teoría del contrato social suponían, de una manera algún tanto cómica, la existencia de una serie de individuos antes asociales pero misteriosamente racionales; esos individuos se reunían para establecer la ley y el orden en interés de todos ellos, aunque posiblemente contra el interés de algunos. Bertrand Russell comentó alguna vez la particular rareza de una teoría contractual del origen del lenguaje basada en la suposición de que un grupo de ancianos hasta entonces carentes de habla se pusieron solemnemente de acuerdo para llamar en adelante «vaca» a una vaca. La visión del hombre que tiene Freud no lo lleva a una concepción semejante y tan implausible de la racionalidad inmediata: el orden social es establecido por un suceso que produce cierta constelación emotiva, la cual luego sustenta a la sociedad en lugar de basarse en la aceptación y desarrollo de un argumento racional.

Independientemente del hecho de que una versión racionalista no podría estar de acuerdo con la concepción freudiana del hombre, dicha versión racionalista estaría también fuera de lugar por otra

razón. Freud dista mucho de creer que el establecimiento del orden social sea realmente racional en el sentido de ser realmente beneficioso para quienes lo instauran. No deja de preguntarse Freud si el precio de eso no es demasiado elevado y éste es ciertamente el tema principal de su libro. De manera que si *per impossibile* se hubiera realizado alguna vez el intento de establecer racionalmente la sociedad, ese intento debía de haber fracasado: uno de los ancianos milagrosamente racionales que estaban reunidos en la primigenia asamblea constituyente, un beneficiario de esa racionalidad misteriosamente autogenerada, podría haberse puesto de pie y podría haber denunciado este Maastricht paleolítico; podría haber pronunciado un discurso que contuviera precisamente el tema central de *El malestar en la cultura,* al advertir a sus colegas el grave peligro de echarse a andar por la senda en la que estaban a punto de lanzarse: «Guardaos de tomar el camino que conduce a la servidumbre de la emoción. ¿Comprendéis lo que estáis tratando de hacer? ¡Una vez que hayáis establecido aquí ese superyó ya no seréis dueños de vosotros mismos!» Y suponiendo que sus oyentes también estuvieran dotados de esta precoz y preternatural racionalidad, éstos habrían percibido la sabiduría de las palabras del orador y prestado oídos a su advertencia. El mismo Freud se pregunta claramente si esa posibilidad no habría sido mejor, pero desgraciadamente ahora es ya muy poco lo que podemos hacer. Es demasiado tarde para revertir aquella fatal decisión. El lazo primigenio es tanto trágico como irreversible, aunque según parece, puede aflojarse.

De manera que el contrato social freudiano tiene que estar basado en el sentimiento antes que en ideas. Las anteriores teorías del contrato se pusieron de moda durante el período en que el hombre abandonó la religión para abrazar la razón en busca de fundaciones sociales. La versión freudiana del contrato reemplaza las anteriores en el momento de la historia del pensamiento en que el culto de la razón cede el lugar a la celebración de los sentimientos o de los instintos, momento en que prevalece el romanticismo sobre el racionalismo, en el que su anterior victoria en literatura y (parcialmente) en filosofía parece por fin confirmada y completada por el triunfo alcanzado en la ciencia, la medicina y la psiquiatría, una victoria debida más a Freud que a cualquier otro hombre.

Tanto las mitologías fundacionales como las teorías filosóficas del contrato social adolecen en general de algunas debilidades. Las mitologías suelen caer en cierta puerilidad y estrechez. Nos dicen cómo comenzó el mundo y al contar esa historia suponen la exis-

tencia de un universo dentro del cual nace el mundo... así, por ejemplo, la tradición judeocristiana relata el origen de la humanidad con la primera pareja, pero luego supone que sus descendientes entran en interacción con *otras* personas. Esto llevó a ciertos africanos, a quienes los misioneros contaron esta historia, a inferir (según se lo dijeron al antropólogo Isaac Schapira) que tiene que haberse producido algún incesto no mencionado que explique la existencia de esos *otros* y que ésa debía ser la explicación real de toda la historia. La circularidad narrativa de las mitologías, que suponen un mundo dentro del cual nace el mundo, corre pareja con la circularidad lógica de las teorías de los filósofos: éstos encuentran grandes dificultades para explicar cómo, en un mundo donde sólo el primer contrato hace obligatorios a los demás contratos, el contrato inicial mismo, desprovisto de toda suscripción anterior, podría ser también él mismo obligatorio. La anulación de validaciones se aplica a los contratos y a todas las otras cosas.

Será interesante ver si el propio Freud, al intentar ofrecer un mito y un contrato a la vez, logra eludir las dificultades que encuentran ambos géneros. Pero primero lo mejor será considerar cuál es realmente su argumento o cuáles son realmente sus múltiples argumentos (no necesariamente armoniosos).

Freud comienza con cierto hedonismo, el «principio de placer», aun cuando este concepto posteriormente se modifica mucho. El hedonismo de Freud es ingenuo, nada refinado, casi benthamiano en su formulación (placer y ausencia de dolor). En suma, es un concepto muy *prefreudiano.* El cuadro que debemos a Freud, que es claramente superior a los cuadros anteriores, es el del hombre sujeto a fuertes pulsiones irracionales, cuyos objetos específicos se identifican en virtud de un intrincado sistema privadamente codificado de interpretaciones, el que en su mayor parte está oculto al agente mismo. Ni el carácter general de las pulsiones ni el modo de seleccionar sus objetos están al servicio del contentamiento humano.

Fue Freud quien superó el modelo empirista de la naturaleza humana, primero al mostrar que nuestros deseos son oscuros, turbulentos, animales, nada realistas e indiferentes a la realidad y luego, al señalar que esos deseos no son en modo alguno transparentes ni son engendrados como ecos o repercusiones de sensaciones, sino que están determinados por una tortuosa y compleja máquina interna, una máquina enigmática cuyas operaciones son ininteligibles a su poseedor. Esa es la manera en que nos conducimos y si bien la

literatura romántica nos había dicho algo de eso algún tiempo antes, lo que realmente puso un sello al reconocimiento de esa circunstancia fue el hecho de que así lo hubiera dicho el doctor Sigmund Freud, clínico y terapeuta (no algún mero escritorzuelo o filósofo cualquiera). Pero por más que nos haya enseñado a ver la humanidad de esta manera, el mismo Freud permaneció apegado —no tanto en sus conclusiones como en la línea general de su argumentación— a la antigua concepción hedonista y empirista de la conducta humana, una concepción elaborada por los empiristas británicos por la que sentía tan profundo desprecio Nietzsche, un mentor a medias reconocido de Freud.

Y lo que es peor, Freud no sólo usa esa línea de argumentación básica, sino que lo hace sin ningún refinamiento filosófico. Afirma que la respuesta a la pregunta relativa a lo que los hombres piden de la vida «difícilmente pueda ponerse en duda». La respuesta es, según nos dice Freud: «Los hombres pugnan por obtener la felicidad; desean llegar a ser felices y permanecer siéndolo». Pero lo que realmente nos enseñó Freud fue que la mayoría de las veces los hombres están determinados a hacerse desdichados.

¿Está el principio de placer, como Freud lo llama, realmente por encima de toda duda? Quienquiera que lea a Sigmund Freud sabe muy bien, no sólo que el principio es dudoso, sino además que es falso. Solamente el propio Freud parece en ocasiones inmune a su enseñanza al conservar una especie de estrato lógico arcaico de una doctrina anterior. Sabemos por Freud —y por la literatura y la vida— que los hombres buscan apasionadamente su propia desdicha. La doctrina de que primariamente buscan su felicidad sólo puede hacerse verdadera en virtud de una definición conveniente, a saber, formulando la ecuación «felicidad» = «lo que un hombre busca». Luego, por supuesto, la doctrina de que un hombre busca su propia felicidad y ninguna otra cosa se hace necesariamente cierta, tautológicamente cierta: un hombre busca lo que busca. Pero, aunque la tibia afirmación (inicial, provisional) de Freud sobre el principio hedónico debe su plausibilidad a la tautología, él tampoco se atiene consecuentemente a este sentido, en la medida en que esto lo lleva a decir que todas estas cosas conducen al hombre «en lo principal o hasta exclusivamente» a buscar la felicidad. Pero si es de alguna manera posible buscar algo diferente de la felicidad, aun cuando no sea «en lo principal», luego la tautología caduca; y en cualquier sentido que no sea tautológico, la proposición inicial resulta falsa de todas formas...

Y no es éste el único embrollo que Freud no logra aclarar, lo cual debilita su argumentación. Uno puede caracterizar la conducta humana con la terminología en tercera persona, como la obediencia a las pulsiones, o puede verse la conducta (como generalmente la vieron los empiristas) en términos de primera persona, como la respuesta a las sensaciones interiores de placer y dolor. (La sensación en cuestión será perseguida o evitada según los casos). No es evidente cuál de estas terminologías sea preferible para realizar una caracterización efectiva de la conducta y los puntos de vista generales del freudismo, según me parece, llevarían a favorecer un lenguaje de pulsiones antes que de sensaciones. En realidad Freud se vale de ambos lenguajes y los combina de una manera tal que nos hace temer que las versiones tautológicas de la misma fórmula sean usadas para establecer la fórmula en otro sentido mucho más disputable.

El hombre efectivamente sólo puede obrar partiendo de las pulsiones que en realidad posee: esto es tautológicamente verdadero. Pero traducido al lenguaje de las sensaciones, suponiendo que toda pulsión sea experimentada interiormente, ello nos lleva al principio de placer, a esclavizarnos a las satisfacciones internas. Pero la presunción de que la sensación interior acompañe toda pulsión es cuestionable y cuando la traduce en el lenguaje de las sensaciones ya no es verdadera. Freud empleó el lenguaje de las pulsiones tanto para describir las tendencias de largo plazo, las configuraciones de conducta, como para describir su eco interno o los mecanismos responsables de aquellas tendencias o de aquella conducta (aunque a menudo confunde una metáfora con la especificación real de un mecanismo). Eros y su siniestra fuerza contraria se manifiestan en tres niveles: en el individual, en el de la civilización total y en el de toda vida orgánica... (Todo este drama es sorprendentemente semejante a la pieza teatral *La gaviota* de Chéjov, que después de todo corresponde más o menos al mismo período y tiende a reflejar el modernismo francés *fin de siècle* y su interno malestar... Chéjov hizo decir a su trágico y joven escritor todo esto más brevemente.) Invocar a un espíritu que está detrás de toda vida orgánica, detrás del surgimiento de toda nuestra civilización, un espíritu que al mismo tiempo explique las miserias privadas de los individuos realmente parece más un fragmento de *Naturphilosophie* desaforadamente indulgente... Claramente, Freud era un poeta metafísico.

Freud estaba dotado de un grado muy bajo de fineza filosófica y tenía poco sentido, si es que tenía alguno, de la clase de problema

que Ernst Mach había inculcado tan vigorosamente en la filosofía austríaca, a saber, la relación entre los datos y los conceptos explicativos. Mach y otros habían dado al pensamiento vienés un vigoroso superyó *lógico,* pero esto no parece haber sido internalizado por Freud en modo alguno. Freud hace algunas penetrantes observaciones sobre el filósofo Vaihinger, que relegaba la religión considerada como una ficción pragmática, actitud que disgustaba a Freud, quien hizo notar en otra parte que la única religión digna de tal nombre (la única psicológicamente efectiva) es la del hombre común. También, al final de *El porvenir de una ilusión,* Freud continúa, sin determinación ni profundidad, desarrollando el tema de que nuestro conocimiento está limitado o determinado por nuestra estructura intelectual... Considerando el uso que el mismo Freud hace de la idea de que nuestro conocimiento está determinado por nuestra estructura psíquica *inconsciente* y considerando que ambas concepciones plantean el problema de cómo podemos entonces pretender validez para nuestras teorías, creo que Freud podría haber tomado este problema un poco más seriamente. Su falta de paciencia respecto de un enfoque refinado de la explicación se manifiesta por ejemplo en su irritación ante la sugestión de que el inconsciente podría ser sencillamente un expediente explicativo y no el nombre de algo real. ¿Cómo podría algo que tiene tan importantes consecuencias, pregunta Freud irritado, ser tan sólo una construcción de nuestras estrategias explicativas? Existe esta fibra gruesa en el pensamiento freudiano y debemos aceptarla, aunque a mí, por mi parte, me parece embarazosa. Freud usa un lenguaje propio de la física, tanto en el sentido descriptivo como en el sentido explicativo, y también un lenguaje subjetivista, tanto en la descripción como en la explicación. A él le basta con un bajo nivel de concreción, de precisión y de posibilidad de demostración y por cierto no nos ayuda a aclarar el asunto su fácil manera de pasarse de una esfera a la otra.

¿Qué hace Freud con su principio hedónico que estableció de manera tan llena de ambigüedades? En general, lo interpreta como el sometimiento a pulsiones internas. Luego deja este tema para iniciar una discusión descriptiva de la civilización y afirmar su tesis principal, «lo que llamamos nuestra civilización es en gran medida responsable de nuestra desdicha y deberíamos ser mucho más felices si la abandonáramos y retornáramos a las condiciones primitivas». Esta afirmación general reemplaza o resume el anterior examen de frustraciones o de satisfacciones parciales. Lo que Freud entiende por civilización parece ser en parte el establecimiento del

orden social, de reglas impuestas a los individuos y en parte un tipo de civilización superior obsesionada por elevados ideales, abstractos y exigentes. Todas las civilizaciones tienen sus momentos de malestar, pero algunas han experimentado más descontento que otras, podría decirse. Después de una digresión en la que Freud invoca sus anteriores conclusiones expuestas en *Tótem y tabú,* pasa a valerse del concepto de *amor* concebido como cemento social, como la formación de la civilización en el sentido de grandes unidades sociales.

Aquí Freud ofrece su primera contribución para responder a las preguntas: ¿cómo es posible de alguna manera la sociedad? ¿cómo se mantiene o legitima el orden? La respuesta es, en efecto, la sociedad existe y se mantiene por obra de la modificación del amor sexual. Dice Freud: La primera experiencia debe de haberle sugerido al hombre que «debería hacer del erotismo sexual el punto central de su vida». Pero ahora viene algo interesante: según parece, a manera de seguro los hombres generalizan su amor. Amar a un solo objeto nos pone a merced de éste, pero al generalizar nuestro amor... pues bien, eso distribuye los riesgos. El amor a la humanidad parece haber comenzado (si Freud tuviera razón) como un seguro contra los riesgos. Una mujer puede abandonarnos y humillarnos y en realidad probablemente quiera hacerlo así. Pero si amamos a la humanidad siempre quedará alguien que no nos haya decepcionado aún. Me parece que esta no es una explicación persuasiva ni exactamente un encendido discurso en favor de la religión de la humanidad o del amor universal. Pero pasemos y sigamos adelante. De cualquier manera este esparcir o distribuir el amor está complementado por su regulación, pues ciertas reglas lo delimitan. El amor diluido por difusión o restringido por reglas permite a los hombres formar grandes unidades sociales, lo cual para Freud constituye una parte esencial de la civilización que está tratando de explicar y evaluar. Lo grande es hermoso. No se da sin embargo ninguna especificación de los mecanismos que *obliguen* al amor a someterse a esa dilución o a esa regulación. Pero en este punto Freud hace una dura caracterización de la «actual civilización» (la de su tiempo) pues observa que esa civilización:

> manifiesta palmariamente que sólo permitirá las relaciones sexuales sobre la base de un solitario e indisoluble vínculo entre un hombre y una mujer, que le disgusta la sexualidad como fuente de placer por el placer mismo y que está dispuesta a tolerarla sólo

porque hasta ahora no existe ningún sustituto de esa sexualidad como medio de propagar la especie.

Freud admite que éste es un cuadro extremado que resultó imposible de poner en obra. Así y todo, es esto, parecería, lo que nuestra civilización *desea.* Freud continúa haciendo la curiosa observación de que no sólo la civilización, sino también algo diferente que existe en nuestro interior, nos desbarata y frustra. El verdadero enemigo está dentro de nosotros. Los enemigos de nuestra satisfacción son múltiples pero parece no haber la menor duda de que la civilización, es decir, el orden social, es uno de ellos, un enemigo decisivo e importante. Este orden social debe a su vez algo a los enemigos que moran en nuestro interior, como la agresión o el papel que ésta desempeña en desbaratar el amor...

El argumento fundamental de *El malestar en la cultura* es extraño y no muy firme o plenamente coherente. El resumen más escueto —la civilización desbarata nuestras necesidades instintivas y nos hace desdichados y neuróticos— es por supuesto muy simple, aparentemente lúcido y apenas discutible. Pero en realidad, cuando consideramos ese argumento a la luz de todos sus detalles aparecen curiosas lagunas e incoherencias. Originalmente, dice Freud (en el capítulo IV), es el *amor* el que engendra las unidades sociales. El amor sexual, dice Freud, engendra la unidad familiar cuando cesa de ser intermitente y se hace permanente. *La continuidad del goce sexual* parece ser el primer cemento social. Dejando de lado por un momento la transición por la que se pasa del patriarcado autoritario a la fraternidad de la culpa (una transición decisiva para Freud, aunque en este punto la trata él mismo bastante sumariamente) nos vemos impulsados a considerar cómo ese cemento primordial puede emplearse para un uso más general: inicialmente, ese cemento sólo une a quienes están vinculados por el amor sexual y además a los vástagos nacidos de ese amor.

Para engendrar unidades mayores se requiere algo más. Freud parece considerar que alcanzar grandes dimensiones sociales es un importante carácter de la civilización y observa que «uno de los principales empeños de la civilización es mantener unidas a las personas en grandes unidades». Lo pequeño podrá ser hermoso, pero lo grande es civilizado. De manera que el amor sexual debe ser transformado doblemente: su objetivo debe estar inhibido y privado de su estrechez, literalmente el impulso sexual, y al propio tiempo, debe extenderse a un número mayor de personas. Dicho breve-

mente, en lugar de desear a unas pocas personas sexualmente, debemos amar a muchas personas platónicamente (aunque Freud insiste en que el amor platónico tiene sus raíces en el primero). Toda la argumentación termina con la conclusión de que esa civilización que nos defrauda, que es la fuente de nuestros descontentos y que restringe el sexo a lo mínimo, es compatible con la supervivencia (una pareja y solamente una pareja heterosexual a lo sumo) y es asimismo compatible con la reprobación de la sexualidad como fuente de placer.

Este cuadro general, a pesar de todo su carácter exagerado (que el propio Freud reconoce), no es una mala descripción del estado anímico de mucha gente que vivió en la segunda mitad del siglo XIX. En ocasiones, la descripción de Freud, el liberador, fue puesta en tela de juicio por quienes presumían que la Viena de Strauss y de Schnitzler era tan permisiva que no necesitaba ninguna liberación. Pero en realidad la permisividad era selectiva y restringida. Uno podía obtener lo que quisiera de las muchachas vienesas vendedoras de flores; en ello no había ninguna complicación. La situación demográfica que permitía al ejército *K. und K. (Königlich und Kaiserlich,* real e imperial) convertir a todos sus reclutas con alguna instrucción en oficiales y dejaba aún una gran masa de campesinos para mandar, también significaba que había una enorme reserva de hijas de campesinos disponibles para el servicio doméstico... o la prostitución. Para ellas, la «liberación» podía ser un desastre, no un alivio de la condición humana. Todavía en 1944 tuve ocasión de oír las palabras de un recluta de Silesia cuando un camarada soldado se atrevió a referirse a su hermana; el hombre estalló en cólera y dijo que le hacía saber que su hermana estaba respetablemente casada y lo hizo en un tono que revelaba que esa circunstancia era un logro precario e importante que no debía darse de ninguna manera por descontado. La sola mención de la hermana desencadenó la cólera del soldado. En suma, el texto de Freud es mejor guía que *El murciélago* para conocer las realidades sociales y psíquicas de los ciudadanos de la monarquía dual.

Pero volvamos a considerar la argumentación de Freud. El amor restringido y generalizado lleva a crear esas unidades sociales mayores que, a juicio de Freud, son la esencia misma de la civilización. Pero, ¿qué fuerza asegura esa restricción y esa generalización? Aquí Freud realmente no nos lo dice, aunque por supuesto podemos recurrir a otras obras suyas en busca de ayuda. ¿Se vuelve la libido contra sí misma o es la agresividad lo que representa esa fuerza in-

hibitoria? ¿Es el amor un amigo o un enemigo de la civilización? El amor parece suministrar el impulso inicial para que se formen vínculos, sin embargo necesita modificarse, por lo menos en parte, para que esos vínculos se extiendan más allá del mínimo.

Esta falta de claridad respecto de la parte que tiene el amor en el logro de la sociabilidad se hace peor aún por la introducción del otro personaje importante del drama, la agresión. La agresión es importante (¿quién podrá negarlo?), pero es precisamente su maldad aparentemente sin ambigüedad alguna lo que, por contraste, da la fuerte impresión de que el amor, el otro personaje de la trama, debe ser enteramente bueno. Pero esto no puede ser del todo correcto en la medida en que los dos personajes necesitan por lo menos cierto grado de modificación y regulación, de manera que continúa en pie la pregunta: ¿qué fuerza es responsable de esa restricción? Aquí la tendencia de Freud a condenar la agresividad tan por entero ofrece un interesante contraste con el papel que la agresividad tiene en el esquema platónico contenido en *La República;* aquí lo que Platón llama el brío o el arrojo denodado tiene un importante papel en el mantenimiento del orden interno y en la defensa exterior, pues es una especie de mediador entre lo que Freud llamará el superyó y el ello. En *El malestar en la cultura,* Freud parece acercarse persistentemente a un tipo de dualismo maniqueo —el amor es bueno, la agresión es mala— que no es compatible ni con lo que dice en otros lugares ni con las exigencias de su argumentación presente, ni con los hechos. ¿Llevará el amor por sí solo, liberado de la presencia de su enemiga la agresión, a la armonía universal? El propio Freud responde que evidentemente no puede hacerlo. ¿Se frustra la libido a sí misma? ¿Cobra fuerza el superyó por el miedo internalizado o por el amor frustrado o por la agresión frustrada? El texto vacila sobre estos problemas y hasta pretende que no existe problema alguno.

La tendencia de Freud a una explicación fuertemente dualista, maniquea, de nuestra vida psíquica y aun de toda vida, se manifiesta vivamente y sin ambages en el capítulo VI. Aquí aparece la polaridad extrema de Eros y Tánatos; toda la libido está unida para formar una fuerza única a la que se atribuye la preservación de la sustancia viva y la construcción de unidades sociales mayores, pero al propio tiempo, se le asigna su fuerza contraria negativa o *Doppelgänger,* que tiende a la disolución y la destrucción, a saber, el instinto de muerte. También aquí se asigna utilidad a la fuerza destructiva, en la medida en que puede ayudar a sobrevivir a un organismo al de-

terminar la destrucción de sus enemigos. Pero al mismo tiempo, si no realiza esta acción se vuelve hacia adentro y refuerza así el carácter autodestructivo que, en todo caso, está siempre operante...

Lo malo de esta versión excesivamente maniquea está en que ni siquiera da mucho sentido a los propios términos de Freud. ¿Es el amor enteramente bueno y engendra sólo fusión y esas unidades mayores, civilizadas que se buscan? No, evidentemente no, pues en sus formas naturales las unidades que el amor promueve son demasiado pequeñas, para no mencionar el hecho de que al amor no le está permitido gozar apropiadamente sus objetos, es decir, en el sentido de la satisfacción sexual instintiva... De modo que la agresión, especialmente cuando se vuelve hacia adentro es, después de todo, en parte buena, y en todo caso es útil para lograr el objetivo positivo de crear unidades mayores...

En el capítulo VII, Freud se concentra en la utilidad de la agresión por cuanto ésta genera esa autodisciplina interior tan necesaria a la civilización, y que por otra parte hace tan penosa la civilización. A Freud le molesta un poco una contradicción que, según él declara, es sólo superficial: la contradicción entre el origen de la conciencia en la internalización de una autoridad exterior y él origen de la conciencia en la fuerza interna de esa agresión misma que es modificada. Freud cree que esta contradicción es sólo aparente. Después de esta conclusión llega a desarrollar una de las partes más intrigantes de su teoría.

Como ya dijimos, todas las teorías de contratos deben afrontar el problema de la dificultad lógica: si el contrato por sí mismo establece obligación moral, ¿qué obligación (¡anterior!) puede suscribir y establecer la autoridad de ese contrato mismo? La teoría de Freud es una versión de teoría contractual destinada a explicar el surgimiento del orden social, aun cuando necesariamente esté escrita en el idioma del sentimiento y no del pensamiento y localizada en el inconsciente. La sociedad está establecida por la conciencia (lo cual es bastante plausible), por un cierto sentido de culpabilidad. La sociedad es una hermandad de pecado. El sentido de culpabilidad nació por el acto de los hermanos de la horda primaria, cuando éstos dieron muerte al padre autoritario. Pero también aquí hay una dificultad lógica. ¿Cómo ese asesinato primigenio podía explicar el surgimiento de la conciencia si antes de ese hecho, los hermanos no tenían conciencia? Lo *hicieron,* pero ¿cómo podían sentir *pesar* por el asesinato? Era menester que se tratara del *más vil de los asesinatos* para establecer la sociedad, suponiendo que el asesinato mismo no

fuera tan difícil; el problema está en el sentido de la vileza. ¿Cómo puede uno sentir que el acto es vil si no tiene todavía conciencia? Si el problema es el origen y el establecimiento de la conciencia, luego el asesinato por sí mismo, previl, por así decirlo, no da lo que uno desea sin incurrir en flagrante circularidad. Si uno necesita la conciencia para saber que está pecando, luego el primer pecado no puede dar la conciencia. Esta es una terrible cuestión que hace poner en tela de juicio toda la teoría freudiana. ¿Hay alguna manera de salir del atolladero?

Freud ve el problema y cree que tiene una solución. Los participantes del asesinato primero del padre todavía no tienen conciencia. Después de todo estaban a punto de tomar parte en el acto que engendraría tanto la conciencia como la verdadera sociedad, y si ya hubieran tenido una conciencia, podrían haberse evitado aquella complicación. (Pero si *no* tenían conciencia el acto no significaría nada para ellos, lo tomarían con ligereza. ¿Qué es un asesinato más o menos para el protohombre carente de conciencia? ¡Sólo un fastidio!) De todas maneras el asesinato no es bueno, pero ah, aunque los hermanos no tuvieran aún conciencia *tenían* ambivalencia. «Sus hijos lo odiaban pero también lo amaban. Y mucho.» Y *cómo* lo amaban y lo odiaban. Lo odiaban tanto que lo mataron, pero también lo amaban tanto que, habiéndolo matado, de su pesar nació la conciencia. «Una vez que su odio hubo quedado satisfecho por aquel acto de agresión, su amor pasó al primer plano en la forma de remordimiento por lo cometido. Y así nació el superyó.» Kant tuvo que suponer la existencia de un sentimiento autoforjado situado precariamente entre la naturaleza y lo nouménico, que debía mediar entre la razón sin pecado y la sensibilidad amoral para hacer posibles la obligación y la moral. Freud usa la ambivalencia con el mismo fin.

De manera que el acto de matar es el motor de arranque (ajeno a la maquinaria psíquica principal) que pone en marcha el proceso que luego continúa. Freud ve con claridad que en las generaciones *siguientes* ya no tiene importancia que el acto se cometa realmente: la ambivalencia del sentimiento por sí mismo, aun sin un acto, es suficiente ahora que enfrenta al superyó apropiadamente establecido, superyó que después de todo (como lo hace notar expresamente Freud) no se molesta en distinguir entre deseo y acto y los castiga a ambos con igual vigor. Ahora puede uno pecar, pero está provisto del órgano necesario para detectar el pecado y, es más aún, uno puede pecar (y peca) sin hacer realmente nada. El mal pensa-

miento basta. Una ambivalencia inherente al sistema e ineludible realiza en el sistema de Freud la misma parte que tiene el pecado original en la teología cristiana: asegura la ubicuidad del pecado. Y esto es necesario, pues de otra manera la sociedad no podría funcionar. Pero para que todo funcione debe uno poseer un superyó que castigue hasta la ambivalencia tan duramente como castiga una acción real. Ya no hay necesidad de realizar el acto. *Am Anfang war die That, aber später ist die That überfluessig. Gefühl ist alles.* (En el principio era la acción, pero luego la acción se hace superflua. El sentimiento lo es todo.)

Una vez puesta la maquinaria en movimiento, ésta se alimenta a sí misma y no tiene necesidad del motor de arranque. Pero para transformar la mera ambivalencia (o temor a una «autoridad exterior) en una conciencia, en un superyó, es absolutamente necesario un *acto,* o por lo menos así lo sostiene Freud. La realidad histórica del asesinato primario es una parte esencial de la teoría de Freud. La enmienda que pone Goethe a la Escritura —*Am Anfang war die That,* en el principio era la acción— adquiere una significación muy precisa y definitiva en manos de Freud. Sin un acto que inspire culpabilidad no puede haber sociedad. La realidad histórica de ese contrato primario y sangriento es una parte indispensable de la teoría freudiana.

La conclusión final del volumen es algo a lo que deberemos volver: Freud es el profeta de las exigencias reducidas del superyó, ya se trate del neurótico individual, ya se trate de la humanidad civilizada en general. El pasaje final, una vez más cae en el maniqueísmo binario, como si el amor fuera enteramente benéfico y su «igualmente importante adversario» constituyera *el* peligro, siendo así que en realidad la argumentación freudiana (si es válida) los muestra a ambos esenciales para la vida, para la civilización, para el surgimiento de unidades sociales mayores. Pero antes de hacer una evaluación de la posición general freudiana necesitamos decir algo más sobre los detalles de la posición misma, en parte a la luz de otras obras de Freud pertinentes y estrechamente relacionadas con el tema.

Freud no es tan sólo un crítico de una moral ultrasevera (aunque éste sea quizás el aspecto más importante de su obra y de su influencia); es también un terrible snob de la moralidad. No es meramente el hombre que señala los descontentos de la civilización, es un hombre que está sumamente orgulloso de tales descontentos. Es evidente que siente que *nosotros* (por supuesto, la mejor clase de

personas) tenemos el privilegio de gozar de una clase mejor y más intensa de descontento y no estaríamos satisfechos sin nuestros descontentos. Ellos constituyen una señal de categoría cultural superior. Sin nuestros descontentos, estaríamos *déclassés*...

Está en estrecha relación con una curiosa particularidad de su versión del contrato social, pues virtualmente no se considera el problema del *Estado.* El Estado apenas se menciona y sólo se lo hace en un contexto tangencial. Lo cierto es que a Freud no le interesa demasiado el orden social impuesto por el temor a algo exterior y realmente apenas ha disimulado el desprecio que siente por las personas que sólo se conducen bien a causa de ese temor exterior, políticamente inspirado. Las instituciones de coacción exterior no le interesan demasiado, no sólo porque Freud es un médico clínico, no un especialista en ciencias sociales, sino también porque prefiere el trato de aquellos que conocen la *innere Führung* y está poco dispuesto a frecuentar a aquellos que necesitan que se les muestre la zanahoria y que deben ser manejados a bastonazos. (A Freud le asustan esas instituciones, pero ésta es otra cuestión.) Ese orden sustentado en el temor exterior se da en aquella primigenia tiranía patriarcal que precedió al primer patricidio, y no es el principal interés de Freud el hecho de que semejante sistema-político se haya repetido en la forma de gobierno autoritario a través de toda la historia. Freud lo sabe, por supuesto, y lo deplora; teme además sus implicaciones (ese miedo se manifiesta de manera especialmente intensa en *El porvenir de una ilusión),* pero en realidad no ocupa el centro mismo de su atención. Lo que le interesa *y lo que respeta* es esa clase de orden social que relativamente prescinde de sanciones exteriores y trabaja en virtud de sanciones interiores. Le interesa la sociedad civil de hombres concienzudos, dirigidos interiormente, algo semejante al reino de los fines de Kant, una asociación de agentes racionales, profundamente respetuosos de la racionalidad de los demás, sólo que, en la versión de Freud, el vínculo no es la razón compartida; es la culpa compartida. La versión freudiana del sentimiento de obligación autoforjado, como lo describe Kant, es edípico, no nouménico. Y si bien Freud lo considera patógeno y enemigo del contentamiento y aspira a reducir sus exigencias (un empeño en el que, según creo, obtuvo éxito en una escala masiva) se siente así y todo orgulloso de tener semejantes problemas. Y por mi parte pienso que si se le hubiera dado la ocasión de elegir, habría rechazado desdeñosamente toda oportunidad de retornar a la situación de un superyó débil y de fuertes temores exteriores.

Aquí debemos considerar un problema interno de su teoría. Todos los hombres tienen superyós, pero algunos tienen más que otros. Por otra parte, la distribución de los dos tipos de hombres no es fortuita, sino que es muy sistemática. Una excesiva escrupulosidad concienzuda parece por lo menos estar relacionada con una deidad exigente, solitaria y celosa y, por otro lado, con el surgimiento de sociedades en las que el papel de la autoridad exterior está disminuido y está aumentada la autoridad interior, sociedades que en consecuencia podemos presumir menos orientadas a la coacción y más a la producción. (¿O se trata de todo lo contrario? Esa es la diferencia que hay entre Marx y Max Weber. Presumiblemente Freud se inclina en favor de la explicación psicogénica, pero el mecanismo que propone es muy diferente del de Weber.) En suma, es necesario explicar no sólo el orden social como tal, sino también sus variedades superiores. Freud lo hace pero no observa esta distinción.

En otras palabras, el problema del establecimiento del orden social se da no sólo una vez, sino por lo menos dos veces: Emile Durkheim, por ejemplo, desarrolló una teoría del surgimiento original de la compulsión interior en *Las formas elementales de la vida religiosa,* en tanto que Max Weber, al ocuparse de la segunda fase en *La división social del trabajo,* no se refiere al primer contrato en modo alguno, sino que trata el segundo en su obra más célebre sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* en la que ofrece una explicación que presenta semejanzas con Freud en por lo menos dos aspectos: al invocar procesos inconscientes y al sentirse deudor de Nietzsche. Pero lo mismo que Freud, Weber en definitiva no pudo resistir la tentación de contar dos veces la historia: una vez ésta se desarrolló durante la Reforma y una vez durante un episodio contenido en el Antiguo Testamento. Aunque no demasiado interesado por los aspectos económicos del segundo contrato, Freud tenía un agudo sentido de su importancia general y por cierto creía que ese contrato tenía relación con el surgimiento de un monoteísmo moralmente exigente que rechazaba todo elemento mágico. De ahí su *Moisés y la religión monoteísta* que termina con conclusiones repetidas de *Tótem y tabú.*

El inconveniente está en que mientras se daba cuenta de que existían en realidad dos problemas, Freud sólo tenía una solución, de suerte que tuvo que repetirla y hacer que desempeñara una doble función. *Moisés y la religión monoteísta* es una de las más sobresalientes obras de ficción criminal del siglo, mucho más emocio-

nante que las obras de Agatha Christie o de Dorothy Sayers. Se ha cometido un asesinato *y* se lo ha mantenido oculto durante siglos. Pero los asesinos —que constituían toda una colectividad— no contaban con la astucia de Sigmund. Este reparó en la pista decisiva, la existencia de una comunidad en alto grado concienzuda y una vez sobre esa pista no tardó en descubrir el acto ocultado y desenmascarar a sus perpetradores. No puede haber una comunidad (a fortiori excesivamente concienzuda y moralista, una comunidad que rechace las sanciones exteriores) sin conciencia y no puede haber conciencia sin una culpa compartida, de manera que tiene que haber un asesinato compartido. La mera existencia de la sociedad es *la* pista que conduce a un asesinato, pues donde hay sociedad tiene que haber asesinato: la existencia de un espíritu *concienzudo,* moralista, que rechace todo elemento mágico antes que un espíritu manipulativo remacha toda la cuestión. Aquellos asesinos pueden haber pensado que eran muy hábiles cuando ocultaron su acción, pero no tenían la menor idea de la manera en que se estaban traicionando a sí mismos, en todo caso la manera en que iba a descubrirlos un penetrante investigador dotado de comprensión psicoanalítica y que en primer lugar habían de ser traicionados por el hecho de que tenían una severa conciencia (y no tanto por el hecho de lo que específicamente pensaban ellos que tenían sobre su conciencia, lo cual apenas importaba. Todas las conciencias son la misma y Edipo procede correctamente).

¿Que no hay pruebas directas del asesinato? Pero por supuesto, ¿qué otra cosa cabía esperar? ¡El crimen difícilmente podría tener un profundo impacto psíquico a menos que se lo sofocara! La ausencia de pruebas directas es en sí misma la prueba más clara, según la mejor tradición psicoanalítica. Los judíos habían inventado, adaptado y popularizado una religión monoteísta, moralista y severa (en realidad la habían creado inicialmente los egipcios a impulsos de su propia expansión imperial, pero pronto la repudiaron). En esa religión, la moral, no la magia, era el punto central. ¿Puede haber alguna duda sobre la manera en que los judíos pudieron alcanzar tal condición? Ninguna duda, en todo caso, para Sigmund. Los judíos deben de haber cometido un asesinato colectivo y además la víctima debe de haber sido el mismo personaje que les aportó ese credo puro: Moisés. Todo resulta palmariamente evidente una vez formulado. Por supuesto, los asesinos suprimieron los registros del crimen, pero la verdad habrá de salir a la luz y es precisamente su moralidad lo que los traiciona. Una vez en la pista de la verdad, ciertos

hechos históricos —en sí mismos fragmentarios, ambiguos y nada concluyentes— confirman esa verdad. La moral judía, tan marcada a través de toda la historia, se basa en un tipo de superyó doblemente inculcado. Todas las naciones descienden, al menos culturalmente, de los que participaron en aquel asesinato primario, pero los judíos sacrificaron al padre dos veces, la segunda vez al dar muerte no a un padre literal sino a alguien que se parece mucho a un padre, a saber, un líder espiritual exigente e innovador... Con semejante historia, ¿quién puede admirarse de la intensidad de esa escrupulosidad concienzuda y de esa neurosis de tal grupo?

De todo esto se desprende una serie de cosas curiosas. Generalmente se atribuye a Freud la teoría de que el antisemitismo fue inspirado inconscientemente por el resentimiento contra los crea-dores históricos de un credo sumamente exigente. (Siempre me ha parecido muy difícil de creerlo: ¿el campesino ucraniano, que participaba en un pogromo, estaba realmente motivado, aunque de manera inconsciente, por el resentimiento contra una religión o lo estaba porque todavía rendía culto a Perun y continuaba viviendo y golpeando a su mujer como siempre? Esto nunca me pareció cierto.) En realidad la teoría de Freud es aquí bastante más sutil. Los cristianos por lo menos recurrieron al deicidio, aunque culparon de él específicamente a los judíos. Los judíos niegan que haya acaecido semejante cosa, de manera que la culpa de los judíos no está tanto en haber dado muerte a Jesucristo como en la supresión histórica del asesinato de Moisés... El pecado de los judíos no fue el deicidio, sino que fue suprimir un sustituto de deicidio... Niegan la decisiva muerte sin la cual no son posibles la conciencia ni la sociedad. Freud no aclara si la inclusión en una religión superior del tema de la muerte de un dios fortalece o debilita el sentido de la culpa primigenia. ¿Es la celebración pública del martirio divino (cristianismo, shiismo) más efectiva o menos efectiva que la supresión del recuerdo (el judaismo y, según es de presumir, la línea principal del islamismo)? Como ocurre tan frecuentemente en el psicoanálisis, las pruebas pueden ofrecerse en cualquier sentido.

La dificultad que presenta la teoría freudiana sobre la moral y la religión consiste en que ella conviene a algunos casos pero no a otros. Ciertamente conviene a las religiones que creen en el martirio divino (o casi divino) como el cristianismo o el shiismo, pero no conviene a aquellos credos en los que falta este elemento, como el judaísmo o el islamismo sunita. Por supuesto, en el caso del judaísmo es precisamente la supresión de aquel hecho decisivo lo que,

según Freud, lo explica todo. Pero, ¿puede esto extenderse, por ejemplo, al sunismo o a otras religiones del mundo? ¿Hubo también un asesinato históricamente suprimido de Buda o de Confucio o estas morales superiores lograron imponerse por sí mismas sin beneficiarse del sacrificio del Maestro?

Aquí debemos decir algo sobre el método de Freud. A veces se ha sostenido que Freud debe haber sido implícitamente lamarckiano y que la transmisión de la culpa primigenia y la conciencia de ella presuponen la transmisión de características adquiridas. Esto no me parece que sea necesariamente así. La mecánica de la transmisión puede ser cultural: el cambio por el que se pasa de la mera ambivalencia de amor y odio a la culpa permanente por el impacto de un acto particularmente horrible y a la perpetuación de la conciencia de esa culpa, podía explicarse atendiendo a un mecanismo cultural que funciona sobre una base genética sin modificaciones. Freud se daba cuenta del problema y su solución (como de costumbre, esquemática y semimetafórica) al invocar el concepto de un espíritu colectivo y al reconocer las dificultades de la cuestión, podía por cierto haber reformulado esa solución en términos más o menos parecidos a esos, aunque realmente no lo hace. Lo que dice es en todo caso compatible con tal interpretación, aun cuando esa interpretación no está expresada explícitamente en esos términos.

Aunque no sea culpable de lamarckismo (la doctrina de la transmisión genética de características adquiridas), Freud es vulnerable al cargo de que con harta facilidad se regala un recurso de transmisión social. La perpetuación y difusión del recuerdo y de los efectos sociomorales del crimen primero presuponen una transmisión cultural de información (no necesariamente genética). Pero, ¿cómo es eso posible? Freud ve el problema pero no nos da realmente una respuesta; lo que hace es sugerir la existencia de un espíritu colectivo que sin duda es el lugar donde se perpetúa el recuerdo de la culpa compartida. El lenguaje y la posesión de instrumentos conceptuales (conscientes o de otra índole) que, por así decirlo, puedan determinar la naturaleza y las implicaciones de esa culpa, se dan por sentados con demasiada facilidad. La maquinaria en virtud de la cual poseemos y transmitimos representaciones colectivas compartidas (aunque circunscritas y definidas) es algo que sencillamente se supone, pero Freud no nos ofrece ninguna teoría sobre cómo pueda ser posible semejante realización. Aquí como en otros lugares, Freud es vulnerable al cargo de ingenuo mentalismo, al cargo de

tomar nuestras dotes intelectuales como hechos dados y nada problemáticos.

En este punto resulta útil compararlo con otro autor de una versión moderna de contrato social, Emile Durkheim quien, lo mismo que Freud, no atribuye al hombre primitivo una racionalidad que habría aparecido *ex nihilo.* Lo que Freud da por sentado es aquello que Durkheim convierte en el problema central de *Las formas elementales de la vida religiosa:* ¿cómo podemos poseer conceptos compartidos, disciplinados y compulsivos que puedan luego guiar nuestra conducta social? El hecho de que Durkheim responda correctamente a la pregunta (al invocar el rito como tal, antes que el asesinato hecho rito de Freud), lo cierto es que formula la cuestión extremadamente bien y yo sospecho que el retorno a una teoría seria sobre los orígenes de la sociedad deberá volver a considerar la articulación del problema que ofreció Durkheim. La formulación de éste se concentra en el problema de cómo podemos determinar la conducta obligatoria y de cómo los miembros de la misma comunidad pueden hacerlo al unísono, mientras que a Freud le preocupa tan sólo identificar la pulsión que la impone e ignora así la primera y realmente más difícil cuestión. ¿Cómo puede la fuerza desordenada del ello contener el objeto destinado a guiarnos?

Lo que hace posibles la cultura y la transmisión cultural es la aparición simultánea de una especie genéticamente determinada en su conducta *y* provista de un mecanismo para restringir la amplia potencialidad de conducta en un grupo social. Esa aparición simultánea hace posible la transmisión de una unidad social que Freud presupone pero que no puede explicar y hace asimismo posible una amplia diversidad de culturas y de unidades sociales básicas que por cierto es precisamente lo que acontece y que Freud implícitamente excluye. El verdadero contrato social original, panhumano, fue el surgimiento de la posibilidad de compulsión y transmisión culturales, que representa una especie de hoja en blanco, la cual hace posible toda una variedad de contratos más específicos, de diferentes órdenes sociales, cada uno con su mezcla de coacción y convicción. El primer gran paso, que en efecto engendra la sociedad, ofrece una especie de cuestionario genérico a cada sociedad, lo cual hace posible la diversidad cultural y la transmisión no genética, aunque dejando que cada cultura individual llene ese formulario. Freud, a diferencia de Durkheim, plantea mal la cuestión.

Lo que se sigue de todo esto es que Freud entiende mal la cuestión y la formula mal en la medida en que busca, como los teóricos

del antiguo y único contrato social, un *solo* contrato social para todas las sociedades (esto desemboca en la embarazosa cuestión relativa a la difusión de la información primera de la culpa, lo cual lleva a dar cómicas respuestas desde cualquier punto de vista que uno lo considere); y esto también explica, por supuesto, la principal dificultad empírica que enfrenta Freud, el hecho de que mientras algunas sociedades encajan en su modelo, otras no encajan. No existe un solo modelo. Irónicamente la importancia histórica de Freud radica en el hecho de que contribuyó a pasar de un tipo de contrato a otro, de un orden jerárquico autoritario a un orden igualitario, permisivo y próspero. El principal efecto histórico de su explicación de la base del orden social en general fue que disminuyó la autoridad de un orden social entonces dominante al atribuirle raíces humanas, demasiado humanas, *y* frutos patógenos. La suerte que corrió su propia obra ilustra la diversidad de contratos, lo cual resulta incompatible con el principal empuje de su argumentación.

La teoría freudiana de la génesis de la conciencia y de la sociedad presenta ciertamente graves problemas (las dos cuestiones son virtualmente equivalentes en cuanto a la presentación del problema), como se comprueba tanto en *Moisés y la religión monoteísta* como en *Tótem y tabú*. Según vimos, el suceso real e histórico del asesinato primigenio es algo que, como sostiene Freud, es esencial en su teoría. Pero por supuesto al mismo tiempo ese hecho no necesitaba ocurrir (y difícilmente ocurrió) en toda sociedad y en toda generación. Esto lo sabemos muy bien. De manera que personas civilizadas y concienzudas se benefician con aquel crimen primario que no sólo no cometieron ellas mismas, sino que ni siquiera cometieron sus propios antepasados directos: la difusión cultural derrama el beneficio de la formación de la sociedad a otros que, en rigor de verdad, no lo han ganado por su propios esfuerzos ni culpa; es gente que no hizo ninguna contribución a la formación ni de la conciencia ni de la sociedad dando muerte a un padre. Esos beneficiarios del asesinato primario cometido por otros, beneficiarios inocentes, pero sin embargo aprovechados y libres de toda carga son, en cierto sentido, parásitos morales. Viven del trabajo duro de otros, o mejor dicho, del duro asesinato de otros sin haber contribuido a él, son aprovechados que pagan su orden social barato, miembros del club de la culpa social que no han pagado sus tributos, hombres que disfrutan de su Edipo así como algunos miran programas de televisión por cable sin pagar los derechos correspondientes. ¡No puede haber formación de una sociedad sin la inmolación del padre!

Pero, a decir verdad, parecería que no debería tratarse en absoluto del propio padre o del abuelo de uno mismo. Pero, ¿cuántas veces tiene que haber ocurrido ese hecho? Un solitario parricidio difícilmente podría bastar para toda la humanidad, ¿o sí podría? ¿Ocurrió ese suceso antes de la dispersión del *homo sapiens sapiens* o bien debió repetirse en cada subsegmento aislado de la humanidad? ¿Qué carga podemos poner en la difusión cultural de la culpa y liberar a un sector de la humanidad por lo menos de la necesidad de tomar parte literalmente en el horrendo acto?

La situación creada después de la inmolación del padre presenta un problema bastante agudo: los hermanos asesinos, después de haber despachado al padre, establecen la conciencia y la sociedad propiamente dicha al renunciar a conservar para sí a sus propias hermanas y al instituir así la exogamia. Pero, ¿qué ocurre suponiendo que las tribus vecinas no se sientan obligadas a hacer lo mismo? ¿Suponiendo (como es muy probable) que el asesinato primigenio no estuviera sincronizado entre los varios clanes primitivos? El grupo que cumplió el acto también, según la teoría de Freud, dio generosamente libertad a las mujeres para que formaran pareja con miembros ajenos al clan, lo cual es un corolario del asesinato de aquel anterior monopolizador de las mujeres y al propio tiempo una desaprobación de sus procedimientos y de su espíritu codiciosamente posesivo; pero también es una expiación del asesinato; pero ningún GATT sexual obliga a los vecinos a obrar de la misma manera. Por el contrario, éstos son muy proclives a perpetuar y conservar esta espinosa cuestión de las mujeres y constituyen, no tanto un *Geschlossener Handelstaat* como un *Geschlossener Heirats-Stamm.* De suerte que aquellos pioneros de la moral social y de la libertad de las mujeres, aquellos friedmanianos del sexo, habiendo permitido a regañadientes que sus hermanas, ahora objeto de tabú, salieran de su tribu y, ejercitando su conciencia recién adquirida, no reciben a cambio nada de sus vecinos que viven según las circunstancias anteriores al asesinato, en la preconciencia y que por lo tanto son aún endogámicos, de manera que aquellos pioneros se ven condenados a la extinción...

A decir verdad existe por lo menos un Estado moderno, surgido después de la independencia de Argelia, que se conducía más o menos según ese estilo, pues ponía grandes dificultades para que sus ciudadanas pudieran desear casarse con alguien ajeno al clan. En suma, Argelia se conducía como si todo el país fuera una tribu patriarcal que daba prioridad a los pretendientes internos. Sólo se

permitía que la novia saliera de la tribu cuando se comprobaba que no se había presentado ningún pretendiente del interior. El hecho de que las tribus musulmanas tiendan en general a seguir esta costumbre, a diferencia de la mayor parte de las sociedades patriar-cales, resulta bastante enigmático para los antropólogos, pero para Freud aquí no existe en modo alguno un problema: como en la teología islámica no hay un patricidio todo encaja perfectamente. No cabía esperar otra cosa: si no existió el asesinato del padre, no pudo haber exogamia. Pero, asimismo, los musulmanes, según la teoría de Freud, deberían tener superyós muy débiles... a menos que, por supuesto, como los judíos, realmente hubieran matado a quien les había dado su Ley, sólo que suprimieron del recuerdo el hecho histórico. Lo que se desprende de todo esto es que sencillamente la teoría de Freud no permite explicar la gran variedad actual, de culturas humanas ni las numerosas formas de prohibición.

Estos son problemas específicos pero hay también problemas generales. ¿Cuál es la posición de Freud como teórico del origen del hombre o de la sociedad humana? No podemos comparar sus opiniones con las de la antropología ortodoxa, pues en la actualidad no existe tal ortodoxia. Lo que ocurrió en la antropología social en el mismo momento en que Freud estaba haciendo uso de material antropológico y mezclándolo con su teoría psicoanalítica fue que la antropología misma estaba volviendo las espaldas a las cuestiones sobre los orígenes, cuestiones que rechazaba por considerarlas especulaciones intrínsecamente demasiado viciadas para plantearse o estudiarse. Posteriormente algunos antropólogos desafiaron este tabú y volvieron a considerar el tema, sólo que fueron unas pocas figuras relativamente aisladas, de manera que no podemos hablar todavía de ningún consenso general en esta esfera.

Hecho curioso es el de que, en su modo de proceder, Freud incurre en una forma exagerada y provocativa de verdaderos pecados metodológicos que los antropólogos aprendieron a evitar durante aquel mismo período. Además, el primer capítulo de *El malestar en la cultura* está verdaderamente dedicado a defender esa metodología. Freud invoca el método de recuperación de restos históricos que han sobrevivido y compara el espíritu con una ciudad en la que los restos arqueológicos nos permiten reconstruir y hasta percibir buena parte del pasado de esa ciudad. Realmente Freud no encara las objeciones que persuadieron a los antropólogos a abandonar semejantes procedimientos: el hecho de que los «restos sobrevivientes», aunque sean genuinos, están arrancados de su contexto origi-

nal, o el hecho de que tales restos sean inventados o estén interpretados de una manera circular a fin de convertirlos en explicaciones del presente. Es curioso que la primera generación de antropólogos sociales, la generación fundadora, por decirlo así, que adoptó esta posición contraria a la reconstrucción del pasado, admirara con tanta frecuencia y al mismo tiempo a Freud. ¿Le permitían aquellos hombres licencias metodológicas que ellos se negaban a sí mismos o, simplemente se abstenían de tomar literalmente las historias genéticas freudianas?

Independientemente de los pecados cometidos contra el método antropológico tal como estaba codificado en su propio tiempo (método que quizás haya que modificar de nuevo), están esas fallas lógicas generales que, en efecto, han hecho de Freud el paradigma mismo de la *no* ciencia. Abstracciones muy, pero muy, estratosféricas, como Eros y Tánatos, aparecen reificadas. Freud les da a ambas una especie de interpretación fisicista (las tendencias generales de la conducta), pero al mismo tiempo les da también una interpretación sensorial (como pulsiones experimentadas) y les atribuye una fuerza explicativa que está muy por encima de la fuerza de la descripción; de manera que la explicación es casi más una metáfora que una genuina especificación de la manera en que surgió algo que hay que explicar. Y hasta las metáforas tropiezan con inconvenientes: a veces Freud nos presenta un mundo binario y dramático en el que el amor creador se enfrenta con la agresión destructora en un eterno duelo, pero al mismo tiempo ese amor no es enteramente bueno y ni siquiera en gran medida bueno, sino que necesita ser domado por la agresión vuelta hacia adentro; en tanto que, por otro lado, la agresión es indispensable para fundar totalidades de amor mayores... Como descripciones, los lazos de estas narraciones con los detalles concretos del mundo real son tan flojos que pueden aplicarse (y son aplicados) a cualquier material a voluntad. Freud invoca estas fuerzas abstractas, aunque para él, terriblemente terrestres y potentes, pero ni siquiera intenta mostrarlas en su operación, a fin de que puedan verificarse independientemente su presencia y sus efectos. Todo queda librado a la intuición de Freud. Es más aún, su concepto del inconsciente llega a un grado de falta de operatividad adicional, pues permite que esas fuerzas tengan *cualquier* manifestación. En su obra, cuando estas fuerzas están contenidas por el superyó, reaparecen como agentes que fortifican su propia represión. Es como si todos los criminales prendidos estuvieran listos para ser socializados y reclutados en la fuerza policial sin ninguna

clase de entrenamiento. ¿Pueden realmente nuestros instintos modificarse con tanta facilidad?

Hay otro rasgo notable del método freudiano que no resulta particularmente notable en esta obra: el hecho de que la teoría misma permite reinterpretar todos los datos sobre una base privilegiada (las significaciones inconscientes se imponen manifiestamente y son con preferencia accesibles al psicoanalista). En realidad Freud no prescinde totalmente de los datos históricos cuando trata por ejemplo la historia bíblica (aunque en realidad recomienda hacer caso omiso de ellos cuando se trata de pacientes individuales). Freud se muestra desdeñoso con las pruebas evidentes, pero no niega en principio que sean relevantes. La ilusión de la *Allmacht des psychoanalytischen Denken,* a la que sucumbe tan fácilmente en su práctica clínica, no está presente en sus especulaciones históricas. En verdad, Freud siente un respeto residual por la autonomía de las pruebas históricas.

¿Qué queda entonces? Freud capta, tal vez mejor que nadie, la manera en que los miembros de la clase media instruida del mundo desarrollado a principio del siglo XX se percibían a sí mismos y la manera en que percibían su propia relación con la sociedad. En las sociedades liberales de entonces, los hombres vivían atendiendo a la conciencia, no al temor. Y estaban orgullosos de ello (el propio Freud estaba muy orgulloso de esto y también de la sublimación del instinto transformado en creatividad, que constituye la señal de su categoría cultural y social). Pero como tenían una visión del hombre de fondo naturalista, habían llegado a sentirse incómodos por las excesivas prohibiciones que la conciencia imponía a la naturaleza. El naturalismo de aquellos hombres los hacía desconfiar de las pretensiones absolutistas y autoritarias de la conciencia. Las justificaciones teóricas de la autoridad de la conciencia fueron en aquel momento sometidas a crítico escrutinio y no parecieron salir muy bien paradas de la prueba. Algunos hombres todavía aceptaban los dictados de la conciencia, virtualmente en los mismos términos en que Freud los resumió; consideremos por ejemplo el caso de T. G. Masaryk, unos seis años mayor que Freud y, lo mismo que éste, oriundo de la Moravia meridional y por lo tanto también él gravitaba naturalmente hacia Viena. Masaryk, un liberal en muchos sentidos, todavía creía, como hubo de decírselo a Karel Capek, que el sexo idealmente debía reducirse a una única relación de un solo hombre y una sola mujer. (Le disgustaba el misticismo sexual y culpaba de él al catolicismo y a sus excesivas exigencias, de manera que

en esto se parecía a Freud.) Pero hombres de esa clase se estaban haciendo muy raros.

Kant, Marx y hasta John Stuart Mill contemplaban en el futuro la posibilidad de una fusión de *ser* y *deber ser,* una condición en la que las inclinaciones del hombre y su conciencia habrían de fundirse y conciliarse. Kant no creía que esto fuera posible en este mundo (en el que un penoso dualismo era nuestro ineludible destino, opinión que compartía con Freud); Marx no creía que pudiera producirse semejante situación en las condiciones socioeconómicas del momento, pero consideraba en efecto que aquella podía ser la forma social suprema que aparecería en el futuro (la crítica que hace Freud del marxismo es el pasaje más convincente de todo su libro); y Mill consideraba que debía pasar bastante tiempo para que se alcanzara esa situación, aunque en definitiva podría por fin llegar. Freud no creía que pudiera darse esa conciliación y aducía casos de la experiencia común, muy acertadamente, sobre este punto. Precisamente porque (a diferencia de Kant) consideraba que la libido y la conciencia procedían de las mismas raíces mundanales, Freud no creía que pudieran llegar alguna vez a estar en paz. La conciencia representa la satisfacción de la libido por otros medios, pero eso no significa que ambas puedan llegar a un acuerdo. Por el contrario, su subterránea afinidad les da grandes oportunidades para torturarse mutuamente. Conciencia y libido estaban destinadas a continuar atormentándose, aunque ese tormento podía reducirse un poco gracias a la ayuda de Freud.

Los descontentos iban a permanecer, no hay que engañarse sobre esto, pero existen paliativos y Sigmund los conoce. Al mismo tiempo y casi al final del ensayo, Freud vuelve a caer en ese fácil reduccionismo que le permite su posición general: «Sólo una cosa sé seguramente y es que los juicios de valor del hombre proceden *directamente* de su deseo de felicidad... son intentos de apoyar sus ilusiones con argumentos» (la bastardilla es mía). *¿Directamente?* ¿Acaso no ha mostrado Freud que las teorías morales que sustentan al severo superyó tienen el efecto contrario? ¿Se ha olvidado de la manera tortuosa en que el superyó encuentra sus racionalizaciones, de las astucias de que se vale para permitirse la tortura? Aquí Freud vuelve a ese hedonismo ingenuo y reduccionista que sin embargo nos había ayudado a superar. Más importante es que si ello es así, que si nuestra razón es una esclava de nuestras pasiones (en un sentido bastante diferente del que dio David Hume a su famosa fórmula), ¿qué sentido tiene razonar sobre esta cuestión? ¿Cómo llega Freud a

hacer una excepción en su propio favor y a aconsejar, por cierto racionalmente, domar o domesticar al superyó? En realidad, estaba obligado a aconsejar, pues a diferencia de sus predecesores Schopenhauer y Nietzsche (quienes también consideraban la conciencia desde un punto de vista naturalista como la satisfacción de goces sensuales por otros medios, pero que en su condición de meros escritores podían refugiarse, o bien en un esteticismo pesimista, o bien en una «transmutación de valores» no muy bien especificada) Freud era un médico que tenía que guiar a sus pacientes. Conservó esta actitud aunque con grandes vacilaciones, ambivalencias y reservas cuando, pasando del tratamiento de pacientes individuales, se ocupó de la humanidad en su conjunto. De manera que Freud recomendaba una solución o por lo menos una actitud. Freud es probablemente el moralista más influyente del siglo, pero bien sabe Dios que eso no se debe al rigor de su razonamiento...

De manera que los descontentos *podían* por lo menos reducirse. Esto es lo que recomendaba Freud o, en todo caso, él mismo nos suministró la fórmula para tomar una nueva actitud y adaptarnos a un cambio producido en el clima moral, cambio que presumiblemente por profundas razones sociales, de todas maneras ya se estaba produciendo. Freud se formó en una sociedad que todavía continuaba siendo en general semejante a la sociedad en que se encontraban los intelectuales de la Ilustración, quienes pensaban que podían guiarse por la luz de la razón, pero que temían la perspectiva de que también las masas se liberaran de todo aquello que las refrenaba. En cuanto al espíritu y a la actitud, Freud estaba muy cerca de Voltaire; éste hacía cerrar las puertas cuando en su sala se hablaba sobre el ateísmo a fin de evitar que los sirvientes oyeran lo que se decía y, liberados del temor de Dios, pudieran asesinarlo. Freud tenía los mismos temores y ya los expresó con especial intensidad en *El porvenir de una ilusión.* Freud difería de sus predecesores de la Ilustración sólo en hacer hincapié en que la razón era y tenía que ser algo penoso, aflictivo, aun para los miembros de la Ilustración o especialmente para ellos: pues en realidad era un dolor o aflicción interior y no sólo la razón, lo que los hacía ilustrados y capaces de ser sociales y creativos sin la ayuda del temor del Señor. Podían vivir apoyándose solamente en la razón, pero esto era penoso, difícil. En cuanto a los demás, ni hablar de que fuera penoso; lo malo estaba en que resultaba insuficientemente penoso. ¡Debemos ser cuidadosos con ellos! Debemos tener ciertamente mucho cuidado.

Sin embargo, en definitiva Freud vuelve a equivocarse sobre este punto: estaba surgiendo una nueva sociedad en el siglo XX, una sociedad basada en el industrialismo avanzado y en la prosperidad difundida por todos lados. El principal procedimiento de control social pasó de la coacción ejercida por miedo y por la amenaza de morir de hambre, a los alicientes generalizados del crecimiento económico, de la mayor participación de todos y por la disminución de las distancias sociales, debida a la nueva y móvil estructura de las ocupaciones. Esa sociedad resultaba menos exigente, menos severa y menos punitiva, que su predecesora. Sobornaba en lugar de aterrorizar y en general era más permisiva. En términos amplios esa sociedad, en todo caso hasta ahora, funciona bien en circunstancias socialmente favorables. Con el antiguo orden, el control estricto sobre los escasos recursos, impuesto mediante la brutal coacción, era el principal procedimiento de administración social. Ese control incluía el racionamiento de los recursos sexuales. En términos generales, sólo las personas socialmente aceptables y convenientes (y, por supuesto, los poderosos) tenían acceso al matrimonio. Ahora la asombrosa pero repetidamente confirmada promesa de un acceso cada vez más fácil a los recursos reemplaza al temor como método de mantener el orden. Los regímenes se derrumban, no cuando ya dejan do inspirar miedo, como los antiguos, sino cuando no logran asegurar el crecimiento económico. La relajación del control, que es inherente a este nuevo orden, se extiende hasta la esfera sexual. Sería difícil y carente de sentido tratar de impedir ese relajamiento en la esfera sexual. Las ideas de Freud acerca de la factibilidad de una suave disminución de la severidad de la conciencia, sean o válidas o no lo sean, no *causaron* estos cambios: los cambios, según indicamos, tenían profundas raíces sociales. Pero Freud expuso una formulación racional de esos cambios.

En 1945, el consumismo liberal eliminó mediante la guerra una ideología rival que se proponía combinar el industrialismo, con una restauración de las jerarquías con cierto grado de severidad y con el culto de la violencia. Esta ideología alternativa, con su reconocimiento de las necesidades instintivas y su repudio del ideal universalista humanista, podría muy bien haber aclamado las ideas de Freud (y subrepticiamente yo sospecho que se hubiera beneficiado con ellas), pero se lo impidió su racismo. Esa ideología creó una posibilidad que Freud menciona, a saber, la inversión de la tendencia hacia la universalización del amor en nombre de un retorno a la selección natural. En 1989, el categórico fin de una confrontación

económica eliminó a otro rival, un rival que aspiraba a imponer políticamente la rectitud y la equidad en toda la tierra. Esa ideología alternativa controlaba severamente los recursos, en parte como medio de imponer disciplina y en parte porque no era muy eficiente en cuanto a producirlos; y extendía esta severidad a la esfera sexual. De manera que por el momento, el consumismo liberal permisivo no tiene rivales, en todo caso en el Occidente, y Freud había redactado su contrato social en la forma de una anatomía de su malestar, con algunas recomendaciones relativas a la manera en que había que tratar ese malestar. La vida social es un compromiso con las necesidades instintivas, compromiso que en sí mismo es inevitable y que tiene costos inevitables, pero con buen sentido —guiada por la luz que aportó Freud— el costo puede disminuir marcadamente. En verdad, fue la nueva base del orden social y no la visión freudiana del hombre lo que hizo posible la nueva permisividad. Pero de cualquier manera era conveniente tener un bien redactado diagnóstico de la nueva moralidad. La diversidad de posibles contratos sociales (el propio Freud hizo una contribución a un cambio radical, por más que se mostrara temeroso de sus posibilidades y peligros inherentes) ilustra la mal encaminada cuestión que trata Freud, quien supone un *solo* contrato, independientemente de las dudas que podamos tener sobre la respuesta que él da.

Freud puede muy bien haberse equivocado acerca del contrato social original o de su segunda versión bíblica, pero tomó la delantera en redactar un nuevo contrato social para las clases instruidas y emancipadas del siglo XX y para toda esa sociedad más permisiva que surgió en medio de la prosperidad general posteriormente en el siglo y que aceptaba la guía moral suministrada por las clases instruidas. Hay muchos contratos sociales, no uno solo, y Freud ayudó a redactar uno nuevo adaptado a las nuevas circunstancias. Fue el jefe de una pandilla de hermanos que no dieron exactamente muerte a la conciencia, pero la redujeron dentro de ciertos límites. Eran hombres ambivalentes acerca de su propia ambivalencia y Freud les aconsejaba vivir de conformidad con esa condición. Cuando todo estuvo dicho y hecho, Freud se mostró sumamente orgulloso de ese superyó que garantizaba sus propios descontentos personales.

La antigua conciencia determinaba imperativos categóricos. La nueva conciencia negocia un arreglo privado con la ayuda de un enorme nuevo cuerpo de consejeros (probablemente la progenie más importante de Freud, más que esa élite propiamente dicha de analistas) que han asumido deberes pastorales en un mundo natura-

lizado y secularizado. Es una hermandad de reconocida ambivalencia, más que de pecado y asesinato compartido, una hermandad que se expresa en un diluido idioma freudiano con algunos elementos agregados según el gusto.

El moderno Estado liberal evita, no ya tan sólo una política estatutoria de retribuciones o salarios, sino también, en la medida en que le es posible, una moral estatuida...y más o menos por las mismas razones, atendiendo tanto a la dificultad *como* a la redundancia de la imposición y a la ausencia de premisas para determinar primero aquello que haya de imponerse.

Cuando a uno le falta la convicción en lo tocante a reglas, también le falta la voluntad de aplicarlas, ya se trate de una cuestión de salarios, ya se trate de los límites para legitimar las relaciones sexuales. Es preferible tener un mercado libre en las dos esferas. Contrariamente a los temores de Freud sobre lo que ocurriría cuando se dijera a las masas que la religión era una ilusión y que ya no había reglas que respetar, en realidad las *masas,* en gran medida aburguesadas por la nueva estructura de las ocupaciones y por los nuevos tipos de trabajo, seducidas por la prosperidad y una mayor participación social, están muy dispuestas en general a comportarse atendiendo a la promesa y a la realidad de una riqueza que no cesa de crecer. Aunque liberadas del temor de severos castigos e informadas sobre la defunción de la deidad, las masas no se han entregado a las turbulencias y violencias de asesinatos y violaciones, sino que han continuado pagando tranquilamente sus impuestos y conduciendo sus automóviles por la mano correcta del camino. Como *el* vínculo social, las perspectivas de una prosperidad cada vez mayor han reemplazado la memoria de un asesinato compartido.

Pero la nueva permisividad necesitaba una explicación: el repudio de la autoridad inspirado en un parricidio vicario, antiquísimo y en definitiva también bastante hipotético y especulativo, puede ser un explicación tan buena como cualquier otra. Por supuesto, nosotros conservamos nuestro Edipo, pero ahora está restringido pues nos hemos distanciado de sus pretensiones y exigencias, las hemos rebajado por su carácter excesivo y atendiendo a requerimientos de higiene mental; las hemos rebajado considerándolas dentro de un contexto psicológico como un hecho natural entre otros hechos. Donde hubo su-peryó habrá yo. El médico mayor ha determinado que la conciencia puede ser peligrosa para la salud. Gracias a Freud esta advertencia está ahora muy difundida en nuestra sociedad.

Freud puede haberse equivocado en lo tocante al contrato social primigenio y por cierto se equivocó al suponer que hubo sólo un contrato que podía aplicarse a toda la humanidad y a todos los tipos de sociedad. Pero Freud ayudó a preparar la expresión de una particular ley constitucional básica, la ley de la sociedad moderna, liberal, permisiva, la ley de la sociedad de consumo. Si el preámbulo de la Declaración de la Independencia de una república puritana e individualista proclamó que eran evidentes por sí mismos los derechos a la vida, a la libertad y a la busca de la felicidad, el preámbulo de Freud a la ley básica aún no escrita de nuestra sociedad dice mucho sobre nuestra culpa edípica compartida y sobre el renunciamiento instintivo, pero significativamente agrega que estas cosas deben limitarse en la medida de lo posible. Los límites deben negociarse libremente a la luz de las circunstancias individuales, pero esos límites son los nuevos aspectos evidentes por sí mismos de la coexistencia social del hombre. Freud vuelve a reivindicar la búsqueda de la felicidad, pero nos advierte que no cabe esperar demasiada felicidad considerando cuál es nuestra índole.

La sociedad liberal de consumo puede enfrentar a su debido tiempo graves problemas, puede resultar estable o puede no serlo, pero por el momento funciona bien. Puede zozobrar cuando el consumismo se sacie o se frustre a sí mismo, puede sufrir un desastre ecológico, o puede irse a pique por el conflicto desatado entre su necesidad de homogeneidad cultural (manifestada como nacionalismo) y la diversidad étnica heredada del pasado o engendrada por nuevas migraciones. Pero mientras tanto, y favorecida por el éxito económico, esta sociedad está funcionando bastante bien. Los particulares temores de Freud sobre su viabilidad se revelaron infundados, pero en realidad Freud contribuyó mucho a darle su teoría moral, su autojustificación.

De manera que ahora la moralidad queda librada a la negociación individual y esto se desarrolla en un idioma freudiano. Frente a hombres como Masaryk, que trataba de continuar viviendo según las antiguas reglas (que en el caso característico de Masaryk eran virtualmente palabra por palabra las que Freud había atribuido al antiguo orden) Freud suministró los instrumentos para articular o renegociar privadamente una nueva serie más flexible de, no ya mandamientos, sino, ¿como decirlo?, de pautas indicativas. El flexible conocimiento de sí mismo (en realidad el conocimiento guiado y negociado por elección propia) reemplaza las Tablas de la Ley. Todo esto probablemente haga de *El malestar en la cultura y* de las

fábulas que lo sustentan el texto más importante para comprender el clima moral del siglo XX.

6
Pasado y presente

Cuando se habla de la idea de progreso, es una costumbre remitirse a la disputa mantenida entre antiguos y modernos: fue ese el momento en el que los europeos occidentales se tomaron la libertad de creer que habían superado a la antigüedad, que el Renacimiento había terminado por completo y que había nacido la religión del Progreso. Permítaseme disentir de esta opinión. La verdadera esencia de la idea del progreso es, no que nosotros en particular seamos mejores que los antiguos, en literatura o en cualquier otra disciplina, sino que, hablando *en general,* lo último es mejor que lo anterior, que las formas más recientes de la humanidad tienden a superar a las anteriores, que existe un mecanismo o principio cósmico, global, según el cual las cosas, en general, mejoran, al pasar no de un estadio a otro, sino a través de una serie interminable de etapas de mejoramiento. Los primeros que declararon haber detectado el funcionamiento de este principio fueron algunos pensadores de fines del siglo XVIII. En el siglo XIX los biólogos sostuvieron algunas ideas parecidas y la verdad acerca de la historia pareció ser una verdad aplicable a toda la vida, quizás a todo ser.

Esta es una idea vigorosa y en realidad embriagadora. Como otras ideas filosóficas claves, no sólo se limita a explicar sino que además justifica. Justifica los caminos de Dios respecto del hombre; aunque en verdad la más influyente y mejor concebida filosofía del progreso —la de Hegel— fue profunda y sistemáticamente ambigua en este punto. Deliberadamente dejó una explicación muy poco clara de si el progreso era un don que Dios le había concedido a la humanidad o si, más sencillamente, Dios *era* el progreso.

El romanticismo y la antropología tienen algo en común: ambos son efectos indirectos, corolarios de esta visión progresista y, en parte, reacciones contra ella. El romanticismo repudia la aprobación

total y no crítica de los modernos. Atribuye valor a las prácticas folklóricas tradicionales, no cultivadas o a las instituciones y estilos medievales, reales o imaginados. En sus formas extremas, el romanticismo puede llegar a repudiar lo moderno en su conjunto y a considerarlo una aberración; en sus formas características y moderadas, sencillamente busca y encuentra continuidad, percibe las semillas del presente en el pasado, la realización del pasado en el presente. Los románticos tienen un sentido de la historia. Hablan como si la hubieran inventado y patentado...y quizás lo hicieron.

La antropología es asimismo una indagación distintiva originada en la visión progresista o evolutiva. La atracción que ejerce en ella el salvaje tiene sus raíces en el hecho de considerarlo un ancestro —social, institucional o intelectualmente hablando— aun cuando ese salvaje sea, biológicamente hablando, más un primo que un antepasado. La antropología fue, en sus aspectos prácticos, el estudio de primos retrasados, cuyo retraso podía hacer presumir que se hallaban más cerca de nuestros ascendientes compartidos, sobre todo de aquellos muy lejanos de los que no tenemos registros escritos y a los que por consiguiente no podemos estudiar mediante los métodos históricos normales.

Los románticos investigaron las aldeas y las culturas folklóricas de su propia sociedad. En contraste, los antropólogos se interesaron por culturas muy distantes. El trabajo de los románticos tuvo implicaciones políticas: en una época de nacionalismos irredentos, muy pronto los límites de una cultura se convirtieron en los límites de las pretensiones territoriales del Estado que encontró su *raison d'être* en proteger esa cultura. Pero la época del nacionalismo fue también la época del colonialismo y, en consecuencia, también el trabajo de los antropólogos tuvo inevitablemente repercusiones políticas, aunque de un modo diferente: no hay registros de ningún poder colonial que reclamara un determinado territorio porque, por ejemplo, los nativos estaban regidos por la línea materna o porque practicaban él animismo.

De modo que los románticos y los antropólogos recorrieron sus caminos separados pero paralelos, respetuosos del pasado y utilizando el presente como una evidencia del pasado: en un caso, un presente próximo como evidencia de un pasado reciente y en el otro, un presente distante como evidencia de un pasado distante. En la nueva forma de debate instalada entre antiguos y modernos, en el debate entre los occidentalistas y los populistas, entre los partidarios

de una *Gesellschaft* abierta, individualista y racionalista y aquellos partidarios de una *Gemeinschaft* integrada, comunal y espiritualmente satisfactoria, los románticos y los antropólogos a menudo estuvieron del mismo lado.

En las ciencias sociales que nacían, este conflicto se reflejó en los estilos y los métodos de investigación. Una parte consideró correcto el método que consistía en calcular la interacción que se daba entre los objetivos, las opiniones y los contextos individuales de los hombres, de un modo bastante semejante al que se utiliza para determinar los precios atendiendo a la oferta y la demanda, con lo cual quedaba muy poco espacio para cualquier sentido místico de cultura y continuidad. Por el otro lado, estaban quienes abogaban por el método histórico, institucional o cultural y también ellos creían que su método tenía una aplicabilidad universal. En realidad, ambas tendencias vacilaban entre sostener que su propia receta era universalmente válida y utilizarla de un modo prescriptivo, normativo, como una especie de piedra de toque de la patología. Evidentemente, la visión que cada uno de los bandos tenía respecto de qué era lo patológico era diametralmente opuesta a la del otro: ¿quién era el pobre paciente, el hombre moderno o el salvaje?

El gran debate europeo constituye el basamento de la antropología moderna. Pero cualquier estudioso familiarizado con esta confrontación que eche una mirada a la fértil y brillante tradición de la antropología social que se practicó en Gran Bretaña y en sus dependencias intelectuales desde la década de 1920 se sentiría inmediatamente confundido y desorientado. Hay algo que sencillamente no encaja. Cierta extraña disonancia quiebra las naturales afinidades y oposiciones habituales. La tradición en cuestión exhibe algunos, pero sólo algunos, de los rasgos esperados. Muestra sí un sentido de la interdependencia de las instituciones y del modo en que las acciones humanas deben su significación a una cultura dominante por lo menos tanto como a los fines individuales. Pero es la actitud irreverente y casi cínica de la tradición malinowskiana en antropología —que, después de todo, continúa siendo el estilo dominante en la zona intelectual británica— lo que constituye la principal desviación de los alineamientos intelectuales normales y esperados. Su doctrina más representativa es aquella que sostiene que el pasado es y debiera ser esclavo del presente. En esta perspectiva, no sólo la mitología, sino que también la «historia» misma se entienden básicamente como un conjunto de supuestos hechos pasados que los hombres y las comunidades seleccionan —o inventan— a fin de

justificar y explicar sus prácticas y sus predilecciones actuales. Desde este punto de vista, la mitología y la historia se asemejan y son consideradas como garantías, como «cartas de privilegio» —la expresión preferida en este contexto por Malinowski— de las instituciones contemporáneas. La historia real no es una exacta sucesión de hechos; la historia real es la que obra hoy en el presente, al satisfacer una necesidad social y emocional actual.

Esta gran inversión de las prioridades es virtualmente el rasgo que define la antropología malinowskiana. Se considera que el pasado es significativo, no porque posea una existencia y una fuerza propias, sino en virtud de la función que cumple en el presente. Esto evidentemente está por completo de acuerdo con el estilo general de Malinowski, que apunta a explicar las creencias y prácticas de los salvajes atendiendo al rol social y a las funciones que cumplen en las sociedades en las que se dan tales creencias y prácticas. Esta perspectiva fue conocida como funcionalismo.

Ahora bien, ¿cómo y por qué se las ingenió Malinowski para provocar esta revolución diplomática en el alineamiento de ideas, en las afinidades electivas corrientes, fusionando un sentido romántico de la interdependencia de las instituciones y la penetración de la cultura con una desvaloración bastante poco romántica del pasado? Bronislaw Malinowski, el antropólogo laureado sin corona del imperio británico, murió en 1942. Había nacido en 1884. Al conmemorarse en 1984 el centenario de su nacimiento, surgió una pequeña comente interesada en investigar su juventud y las influencias que recibió en la Galitzia por entonces austríaca de los años anteriores a la Primera Guerra Mundial, en Cracovia y Zakopane. En Polonia indagaron su pasado, estudiosos tales como Andrzej Paluch, Andrzej Flis, Grazyna Kubica y Jan Jershina, y en Inglaterra, Edwin Ardener. Todo esto nos permitió comprender cómo la idea de barajar y dar de nuevo los naipes culturales europeos terminó por reorientar y redirigir la antropología.

Anteriormente se habían descuidado las raíces polacas y continentales de Malinowski. Y hasta en algún momento se llegó a aclamar la revolución malinowskiana como una escuela que virtualmente se, explicaba y se justificaba por sí misma; los méritos manifiestos de sus ideas se consideraron suficientes para explicar su famosa victoria, la conquista del mundo antropológico del imperio británico, en el momento en que éste se hallaba en su tranquila gloria otoñal. Los datos fragmentarios, discontinuos, de segunda mano y especulativos y una desvalorización implícita y hasta explí-

citamente despectiva de lo primitivo fueron reemplazados por un esmerado y minucioso trabajo de campo. Erróneamente —según creo— acusada de servir al colonialismo, la receta malinowskiana de cómo desarrollar e interpretar el trabajo de campo fue sin duda por lejos la mejor manera de utilizar seriamente la vasta colección de culturas exóticas accesibles, pacíficamente gobernadas, pero más o menos bien preservadas, reunidas bajo el cielo político del imperio.

Todo esto está muy bien respecto de la utilidad de aquellas ideas, pero ¿qué se investigó de sus raíces? Malinowski era un polaco de Cracovia, complacido con el gobierno de los Habsburgo —su tesis doctoral fue premiada en 1908 *sub auspiciis Imperatoris,* un gran y raro honor— que combinaba el nacionalismo cultural con el internacionalismo político. Malinowski sabía que modificar las fronteras políticas no sería la solución para terminar con la opresión que una cultura ejercía sobre otra en el este de Europa, sabía que lo único que se lograría sería una mera redistribución de roles entre opresores y oprimidos.

Como otros polacos cultos, Malinowski estaba expuesto a las dos grandes corrientes intelectuales del siglo XIX: el hegelianismo y el positivismo. El primero enseñaba en efecto que la historia del mundo era el juicio del mundo, que la realización nacional se alcanza con la formación del Estado nacional —es decir, que para las naciones, la vida empieza, no a los cuarenta, sino cuando se forma el Estado— y que en consecuencia los polacos, al no tener un Estado que pudieran llamar propio, estaban destinados, o bien a ser miembros de segunda clase del proceso histórico mundial, o bien a corregir ese error temporario de la historia y establecer su propia unidad política. Alternativamente, los polacos se volvían hacia un hegelianismo mesiánico inverso: lo que les asignaba significación en la historia era esa Polonia que sufría la privación de un Estado propio y su eventual redención. Malinowski no quiso considerarse un ciudadano de segunda clase, tampoco se sintió atraído ni por el activismo nacionalista irredento ni por el mesianismo colectivo. De modo que era poco lo que podía atraerlo de una filosofía que, por más de moda que estuviera, sólo podía conducirlo a una encrucijada tan poco placentera.

Pero felizmente, Malinowski no tenía por qué ser un hegeliano del algún tipo. En realidad, se hallaba del otro lado de la gran división. Su tesis, que fuera tan altamente honrada por el propio emperador Francisco José, era un estudio amable de la nueva onda positi-

vista, particularmente de Ernst Mach. La corriente de Mach, considerada tan atrayente por Malinowski, incluía no sólo un rechazo de las entidades trascendentes —lo supuestamente inobservable debía transformarse en construcciones observables— sino además una actitud biológico-funcionalista respecto del pensamiento: la naturaleza y la justificación de las ideas descansan en el servicio que presten al organismo. Las ideas eran funcionales.

Lo verdaderamente original que hizo Malinowski fue dirigir estas dos ideas sobre todo al pasado, a la historia. El pasado ya no estaba para dominar el presente, para determinarlo y para asignarle sus tareas; por el contrario, el pasado debía considerarse como algo que había adquirido su forma por las necesidades presentes. Hubo una cantidad de ejemplos de este proceso de construcción en la Europa del este y en la Europa central: era difícil encontrar un nacionalismo que no falseara el pasado para alcanzar sus propios fines. Sin embargo, Malinowski adoptó la posición extrema de considerar todas las visiones del pasado en primer lugar como elaboraciones creadas en función del presente. Esto se convirtió a su vez en su propia «carta de privilegio» que le permitió hacer al mismo tiempo dos cosas: por un lado, revolucionar la antropología y convertirse en líder de esa revolución y, por el otro, librarse de su condición de polaco por la que, de otro modo, tendría que haber ajustado cuentas con la Historia.

Todo el mundo conoce el cuento del polaco que participa de un concurso literario cuyo tema son los elefantes y presenta su obra: «Los elefantes y la cuestión polaca». Superficialmente, Malinowski parece contradecir la moraleja de este chiste. Nunca escribió un libro titulado: «Los argonautas del Pacífico Occidental y la cuestión polaca»; ni siquiera uno que se llamara «La vida sexual de los salvajes y la cuestión polaca». Pero no debemos dejarnos engañar por esto. Pues *en verdad* Malinowski escribió algo muy semejante. El conjunto mismo de ideas funcionalistas positivistas, en virtud de las cuales puso fin al reinado de Frazer, también constituyó una espléndida y original vía de escape para eludir la disyuntiva que imponían a las nacionalidades carentes de Estado las filosofías de tipo hegeliano. De modo que, después de todo, la cuestión polaca estaba oculta dentro de la antropología malinowskiana.

El antropólogo paradigmático de la época, quien en verdad conmovió y estimuló profundamente a Malinowski fue Frazer. La antropología frazeriana consistía en una reconstrucción especulativa de la evolución de la mentalidad humana anterior a la aparición de

la escritura, reconstrucción hecha sobre la base de una vasta colección de datos muy fragmentarios, cuidadosamente reunidos, pero sacados de contexto. El funcionalismo de Malinowski abogó por que se volviera a colocar en su contexto todo ese material probatorio y el método de trabajo de campo del polaco consistió en la investigación exhaustiva de los contextos sociales. La idea de que el pasado debía entenderse como esclavo del presente y no viceversa fue el claro corolario de la embestida positivista contra lo inobservable. En las sociedades anteriores a la aparición de la escritura, el pasado es algo trascendente, situado más allá del alcance cognitivo. Malinowski sabía perfectamente que Frazer era el último rey de la antropología clásica y que él mismo sería el nuevo rey de una nueva antropología funcionalista. Frazer era el anciano sacerdote del bosquecillo sagrado antropológico y él, Bronislaw Malinowski, lo asesinaría y lo sucedería, perpetuándolo y reencarnándolo, porque también lo había destruido.

La victoria de Malinowski dentro del imperio británico fue virtualmente completa. Durante mucho tiempo, la mayor parte de los asientos de la academia de antropología fueron ocupados por su progenie intelectual, aunque en los Estados Unidos el impacto fue menor.

Aún hoy creo que ninguno de los tan pregonados ataques al régimen malinowskiano haya logrado realmente derrocarlo. Si bien es cierto que se han dado algunas modificaciones. Aunque desde que Malinowski derrocó a Frazer, no hubo nuevos aspirantes a derrocarlo a él, el anciano sacerdote o en realidad su culto cambió considerablemente.

El primer cambio se produjo muy pronto. El desvío desde el «funcionalismo» al «funcionalismo estructural», asociado con el nombre de Radcliffe-Brown significó en efecto el abandono del enfoque biológico, de los intentos por hacer corresponder —y por lo tanto por explicar— las instituciones sociales con las necesidades biológicas básicas. Quizás este programa estaba incluido de manera implícita en el positivismo de estilo pragmático que Malinowski tomó de Mach; lo cierto es que no tuvo un buen desempeño. Por supuesto, las sociedades humanas tienen una base biológica y recientemente la sociobiología ha renovado el interés en ella con enfoques novedosos. Pero la variedad de las formas sociales, levantadas sobre bases a menudo idénticas o semejantes, es tan grande que quizás lo mejor sea, por lo menos para la mayor parte de los estudiosos de las ciencias sociales, concentrarse en los factores sociales

que explican las diferencias, antes que en los factores biológicos que explican el sustrato compartido.

Sin embargo, el cambio más importante quizás sea el serio retorno a la historia: la tendencia a formular preguntas antropológicas ante el material histórico y a formular preguntas históricas ante el material antropológico. Lo más valioso del mito malinowskiano del «presente etnográfico» fue poner el acento en un sentido de interdependencia de las instituciones y exigir que se indagara y documentara minuciosamente la forma en que tales instituciones se restringían recíprocamente, además de exigir que se evitaran esas explicaciones fáciles que situaban las instituciones aisladas en esquemas evolutivos terriblemente abstractos y luego se apoyaban en «datos» que sólo eran sombras del esquema mismo.

Esta idea puede ajustarse y de hecho lo fue; se trata de una idea compatible con un interés por la historia; en realidad, es una idea que puede aportar nueva sensibilidad y mayor riqueza a las investigaciones históricas. Por cierto es un concepto que no exige la abolición ritual del régimen antropológico, pero sí requiere la abolición de su despliegue más efectivo. Antropólogos británicos tales como Jack Goody o Alan Macfarlane lo hicieron y algunos norteamericanos como Eric Wolf, Marshall Sahlins o Clifford Geertz nunca dejaron de hacerlo.

No necesitamos ni pretender que carecemos de historia, ni reverenciarla como si fuera un severo amo, un juez cósmico. La encrucijada política y metodológica ante la que se encontró Malinowski a comienzos del siglo ya no exige una solución extrema, aunque la exageración que practicaba el antropólogo polaco, sabiendo probablemente muy bien lo que hacía, nos aclaró el panorama. El estilo dominante de investigar en las naciones carentes de historia fue ideado por un miembro de una nación con una historia demasiado penosa para que pueda considerársela providencial.

7
James Frazer y la antropología de Cambridge

James Frazer es ciertamente el más famoso antropólogo británico y muy probablemente sea el antropólogo más famoso del mundo.

Nació en 1854 y murió en 1941. La suya fue una vida muy larga que comenzó en plena era victoriana y que duró hasta bien entrada la Segunda Guerra Mundial. Las fechas de su nacimiento *y* de su muerte son significativas. Para los legos, Frazer continúa siendo quizás *el* antropólogo, pero dentro de la profesión antropológica, su posición es levemente diferente. El es una especie de rey Haroldo, el último gobernante del antiguo régimen, muerto por el Conquistador. El conquistador, en el caso de la tradición de la antropología social británica es un polaco: Bronislaw Malinowski. Y en realidad hay un marcado paralelismo entre la relación, de Haroldo y Guillermo y la de Frazer y Malinowski.

Antes de este gran salto particular, la historia que teníamos era por completo diferente. La historia real, con un tipo de régimen *continuo,* en la que uno puede ver lo que ocurrió y quién ejerció su influencia sobre quién, esa historia que presenta una interacción sostenida —una especie de clima moral continuo— y un conjunto continuo de instituciones comienza visiblemente con Malinowski. Antes de él, lo que teníamos era una especie de pintura china, en la que el fondo desaparecía y uno sólo podía ver imágenes aisladas. En realidad hay muchos personajes de los que la mayor parte de la gente ha oído hablar: Taylor y Morgan, McLennan y Marrett, Maine y Robertson Smith. Pero lo que no está muy claro es qué relación exacta había entre ellos. Esto es algo que sólo los especialistas saben. No es parte de la historia *vivida.* Y se parece bastante a la historia inglesa anterior al rey Haroldo, llena de nombres graciosos como

Ethelred y de personajes semimíticos como los reyes Arturo y Alfredo y llena también de lagunas entre cada uno de ellos; en suma una historia que no es *continua,* que carece de un contexto estable.

La historia de la antropología se asemeja mucho a ese fenómeno. El propio Frazer tuvo una imagen clara de esto, ya que en realidad fue el último de la vieja escuela y antes de él, si bien lo que hubo no fue la oscuridad misma, no existió una historia acumulativa: por lo menos no hubo un relato inmediatamente reconocido, claro y familiar. Sólo después de él comienza una narración continua y esto no es un hecho accidental, pues precisamente lo esencial es el reemplazo de las ideas de Frazer por las ideas de Malinowski. Este último engendró un estilo compartido que fue practicado por toda una comunidad profesional, lo cual hizo posible la continuidad y la comparación. El estilo de Malinowski adquiere una especie de cualidad densa: aquellos que pertenecen a la comunidad antropológica *reconocen* la historia como parte del medio en el que viven. Naturalmente, en este caso la batalla de Hastings fue muy lenta y, por supuesto, no física. La relación entre el rey Haroldo y Guillermo el Conquistador —o en este caso más precisamente entre James Frazer y Bronislaw Malinowski— fue complicada, íntima y ambivalente. En un sentido físico, este Haroldo vivió muchos años. James Frazer murió en 1941 y Bronislaw Malinowski, su sucesor en el puesto de antropólogo número uno, murió un año después. De modo que este último apenas tuvo tiempo de hacer una apreciación póstuma de su predecesor, en la cual afirmó que Frazer era el máximo exponente de la vieja escuela, con lo cual dejó bien sentado —sin decirlo— a quién consideraba el máximo exponente de la nueva escuela. De modo que al comentar la gran revolución en la que tomó el lugar de Frazer, comentó también implícitamente la ironía de la relación que los unió, ironía que ya había sido percibida por muchas personas. Durante el período que transcurrió entre las dos grandes guerras, Malinowski reemplazó a Frazer en su posición de antropólogo paradigmático.

El punto de partida esencial de la famosa gran obra de Frazer, *La rama dorada* —y digo grande no sólo en un sentido evaluativo sino también en el físico— es el bosquecillo sagrado de Nemi, un sitio en el que existía una curiosa regla de sucesión: el sacerdote de Nemi era sucedido por quien lo asesinara. Por lo tanto, aquel no era precisamente un cargo que diera a su ocupante la mejor expectativa de vida. Frazer presenta *La rama dorada* como un intento de explicar esta extraña —extraña incluso para los criterios clásicos—, brutal y

excepcional regla; y se supone que al finalizar el libro el lector haya comprendido por qué las cosas debían ser así en Nemi. De todos modos, ese era el pretexto; el tema que en realidad está implícito es más complicado. No obstante *ese* es el argumento nominal y la obra dedica una considerable cantidad de capítulos a explicar por qué esa extraña costumbre prevaleció en ese bosquecillo situado a unos treinta kilómetros al sudeste de Roma. La relación entre Frazer y Bronislaw Malinowski fue semejante. Intelectualmente hablando, Malinowski «dio muerte» a Frazer, con lo cual llegó a ser el rey del Bosquecillo Sagrado de la Antropología. Esta es la ironía central y evidente de la relación que los unió.

Quiero hacer aquí algunas otras observaciones sobre Frazer: fue el último gran antropólogo —por lo menos en Gran Bretaña— en el sentido de que ofreció un panorama general de la mente y de la historia humanas. Después de él —y esto fue parte de la revolución malinowskiana—, los antropólogos se dedicaron a observar las sociedades individuales. Teorizar sobre el hombre y la sociedad en general —si bien no fue un tema excluido— dejó de ser el centro de la cuestión. Por ejemplo, ya nadie pudo presentar una tesis sobre semejante tema para obtener su doctorado y entrar en la profesión; para ello fue necesario presentar algún trabajo de campo concreto. En general podríamos decir que una teorización semejante llegó a ser el tipo de trabajo que los antropólogos hacen cuando se retiran de la actividad o cuando se les pide que pronuncien una conferencia.

Desde la época de Frazer, el único antropólogo que produjo un impacto semejante, que llegó a convertirse en un personaje famoso mundialmente, que ejerció gran influencia en la bibliografía y que ofreció un panorama general de la disciplina fue Claude Lévi-Strauss. Y hay cierta similitud entre ambos hombres. En ambos casos podemos resumir su trabajo aplicando la siguiente fórmula: una poderosa percepción filosófica unificadora, más una gran cantidad de etnografía, más una gran cantidad de detalles referentes a costumbres o mitos diversos, generalmente exóticos y extraños. El enfoque filosófico da unidad a la masa de materiales recogidos y ésta, presentada de un modo vivido y vigoroso, da sustancia al enfoque filosófico. Naturalmente los dos enfoques son diferentes.

En el caso de Frazer, el enfoque es el de una psicología asociacionista o —dicho de otro modo— la imagen de la mente humana que encontramos, sobre todo, en David Hume y que continúa siendo la imagen de la mente y del hombre ofrecida por los empiristas britá-

nicos desde los primeros aparecidos en el siglo XVII hasta Russell. Este modelo entiende la mente como una especie de bola de nieve de sensaciones: una especie de acumulación de datos provistos por los sentidos. La *asociación de ideas* es el concepto clave utilizado para explicar cómo funciona la mente humana y también —en el caso de Frazer, por extensión— cómo funciona la sociedad humana. Frazer es un intelectualista en más de un sentido: no sólo cree que el hombre es primariamente un teórico, sino que además supone que la sociedad es un reflejo de las ideas humanas. Un modo de resumir el pensamiento de Frazer es suponer que la teoría de la mente de Hume es correcta y luego tratar de encontrarle sentido a todos los informes etnográficos surgidos de la diversidad de la cultura humana. Si uno trata de darle sentido a esa masa de datos a la luz del modelo de Hume, obtendrá como resultado *La rama dorada.*

En el caso de Lévi-Strauss la percepción filosófica es levemente diferente, un enfoque que, en cierto sentido, es el inverso del de Hume. Lévi-Strauss considera, no que la mente y su contenido se construyan partiendo de los datos, sino que los datos mismos son posibles en virtud de una estructura o un sistema preexistente de polaridades o de extremos. El mejor modo de ilustrar en qué difieren ambos enfoques —el de Hume, que está en la base del de Frazer, y el estructuralista, que está en la base del de Lévi-Strauss— es hacerlo partiendo de una idea concebida por el propio Hume, me refiero a *la porción de azul faltante.* La doctrina central de Hume sostiene que todas nuestras ideas no son más que regustos, resabios, de nuestras experiencias; uno tiene una experiencia de una determinada porción de azul, conserva el regusto y esa *es* la idea que tiene del color azul. Esta es una teoría general de las ideas que se opone a la de Platón, según la cual las cosas y las impresiones son pálidos ecos de ideas abstractas. Para Hume, las ideas no pueden surgir de ningún otro modo.

Sin embargo, luego Hume —que era un hombre muy honesto— imaginó un ejemplo que echaba por tierra su principio. Su principio era el de que no hay ideas si no hay percepciones previas: uno no puede tener un *regusto* si primero no tuvo un gusto *inicial.* Cualquier resabio supone una experiencia previa. En Hume ésta es la ley general según la cual se construye la mente humana. No hay ideas sin impresiones. Pero luego, como era un hombre honesto, Hume advirtió un interesante ejemplo en contra de su teoría: si imaginamos una escala de tonalidades del azul como la que puede haber en, digamos, una tienda de papeles de decoración, uno puede elegir sus

matices preferidos de azul de esa escala que se nos ofrece que va desde el azul más oscuro al celeste más pálido. Pero, por alguna razón, un particular tono de azul ha desaparecido. Ahora bien, dice Hume, si uno tiene la escala completa advierte el faltante, porque súbitamente, al llegar a ese punto el salto entre un tono y otro es un poco mayor que el habitual. Y así es como uno puede *imaginar* ese tono particular de azul faltante, aun sin haber tenido nunca previa experiencia directa de él. *Uno puede* llenar el espacio vacío. Hume advirtió esta contradicción a su principio general según el cual todas las ideas no eran más que resabios de experiencias previas. Lo advirtió pero luego se las arregló para seguir llevando una coexistencia pacífica con el ejemplo que invalida su propia teoría y el tema no volvió a preocuparlo.

El mejor modo de resumir la diferencia que hay entre el panorama implícito que está en la base del pensamiento de Frazer y el panorama estructural sobre el que se basa Lévi-Strauss es decir que lo que Hume considera una *excepción,* para un estructuralista como Lévi-Strauss es, por el contrario, la *norma.* Uno no podría percibir ni conceptualizar los diferentes tornos de azul si su mente no tuviera ya la capacidad de captar la polaridad entre extremos, con lo cual establece el espacio donde pueden ubicarse *luego* los diferentes matices. En otras palabras: el espectro de polaridades *precede* los contenidos de la mente. Aún no me ha quedado claro si lo que pretende Lévi-Strauss es una mente universal para toda la humanidad o una para cada cultura. Pero las polaridades de la sensibilidad o de la conceptualización ya están allí para recibir los diferentes tonos. De todos modos, la antropología de Frazer se basa en el modelo de Hume y la de Lévi-Strauss en la generalización de la *excepción* reconocida por Hume.

Hay algo más que quiero decir sobre la posición que ocupa Frazer en la historia: mencioné ya cuál es su posición en la historia de la antropología, pero en la historia general del pensamiento considero que es provechoso comparar a Frazer con Bertrand Russell. También en este caso podemos ofrecer una especie de fórmula para bosquejar la posición de Russell. Si bien el autor cambió muchas veces de opinión, su posición principal podría definirse en pocas palabras del modo siguiente: *David Hume más lógica moderna.* Russell restableció la filosofía básica de Hume en un momento dominado por una maquinaria lógica nueva y más complicada, y empleó esta maquinaria en un intento por responder a la pregunta sobre cómo funciona la matemática. Esta es la fórmula más sencilla de resumir la

posición de Bertrand Russell. De manera semejante, Frazer es la filosofía de Hume, la teoría de la mente de Hume más una preocupación por la diversidad de las culturas humanas. De modo que en ambos casos, se encuentra uno ante una actitud neoclásica dieciochesca adaptada a la última parte del siglo XIX y a la primera mitad del siglo XX. Ambos ejemplifican una especie de reformulación actualizada de Cambridge de la visión de la mente propuesta por la Ilustración. En ambos casos encontramos valores de algún modo semejantes.

Frazer era un neoclásico en por lo menos dos sentidos. Esto se hace evidente cuando uno se concentra en los niveles o estratos de la teoría que pueden distinguirse en *La rama dorada* y en general en toda la obra de Frazer.

El estrato superior —la doctrina oficial, que es en realidad el tema principal de *La rama dorada,* por más que se pretenda en ella que todo apunta a explicar los asesinatos que se cometían en Nemi— es una combinación del asociacionismo de Hume (la teoría de bola de nieve de la mente) con el evolucionismo en el sentido sociológico, es decir, el concepto de que en la historia el hecho principal referente a la sociedad humana es un progreso desde formas inferiores a formas superiores. En resumen, una suma de asociacionismo y evolucionismo. La idea básica es adaptar el asociacionismo al problema de la diversidad que se da en la cultura humana. Y la respuesta es la siguiente: hay en verdad una enorme variedad, pero no nos engañemos, también hay una unidad subyacente, y el modelo subyacente que se repite es el progreso desde las formas más bajas de pensamiento a las más elevadas. Esta es la teoría principal —y oficial— de Frazer.

Otro rasgo esencial de esta particular versión del evolucionismo —me refiero a la tendencia a ver una configuración general de desarrollo y perfeccionamiento— es una teoría de tres etapas. Las famosas tres etapas del desarrollo de la mente humana presentadas por Frazer son las siguientes: *la magia, la religión y la ciencia.* Esta es la teoría general *oficial* de *La rama dorada.* La mente humana comienza con lo mágico, luego pasa a la religión y termina entregándose a la ciencia. Con esto Frazer no quiere decir que en algún momento uno de estos elementos haya aparecido *solo;* lo que sostiene es que lo mágico dominó al comienzo, que la ciencia predomina al final y que en el medio hubo un predominio de la religión. Pero todos los elementos estuvieron siempre presentes; sólo que ejerciendo distintos grados de dominación.

En su libro *The making of the Golden Bough,* Robert Fraser demuestra con gran detalle algo que siempre me resultó evidente. Me refiero a que la teoría de Frazer es una adaptación directa de los principios asociacionistas desarrollados por Hume. Expresiones tales como «lo mágico simpático» pasaron ya al lenguaje común. Este tipo de magia se basa en la idea de que la conexión entre las *cosas* se parece a las conexiones en virtud de las cuales asociamos las *ideas,* es decir, asociamos A con B, o bien en virtud de una semejanza, o bien porque A y B aparecen juntos. Una cosa nos recuerda la otra. Y de manera similar, lo mágico —o las conexiones mágicas— se funda en la aplicación de este principio. El concepto que está en la base de lo mágico es que la naturaleza puede manipularse empleando conexiones que podemos identificar mediante esta operación natural de la mente humana, encontrando vínculos entre las cosas en virtud de conexiones asociadas de similitud o contigüidad.

Pero la magia no funciona. Y la teoría de Frazer es que precisamente porque la magia no surtió efecto, la humanidad se volcó a la religión. Esta concepción de la religión es básicamente animista: se basa en la idea de que detrás de las cosas hay espíritus. Así como el mago manipula la naturaleza, el sacerdote apacigua los espíritus que se encuentran tras ella, espíritus a los que se supone responsables de lo que ocurre. Esto tampoco resulta, entonces la humanidad se entrega a la ciencia, cuya esencia es observar muy cuidadosamente qué causa *realmente* qué, en lugar de dejarse llevar erradamente por asociaciones accidentales.

Determinamos las conexiones reales mediante el método experimental. Para Frazer ésta es la configuración básica de la historia del hombre. Esta concepción contiene varios errores. La magia se adapta muy bien al modelo de la mente humana caracterizado por David Hume, pero la religión no lo hace ni con mucho tan bien como la magia. El animismo no se basa en algún tipo de asociación sino que propone un nuevo principio explicativo de un hecho. Haciendo un gran esfuerzo uno puede encontrarle validez a esto, uno puede decir que la mente de cada individuo experimenta, en su propia psique individual, la conexión que se da entre la conciencia, la voluntad y la experiencia con lo cual es posible también proyectar una asociación, similar en la naturaleza. Pero esto no es ni con mucho tan conveniente como la magia. En realidad es la invención de una hipótesis radicalmente diferente. Y además es un poco absurdo. La idea de que la humanidad evolucionó desde la magia a la religión porque lo mágico no resultó como se esperaba parecería suponer

que en un determinado momento, digamos, en el primer milenio antes de Cristo, cuando se pasó de las religiones más simples a las religiones superiores —en la era llamada axial—, hubo una especie de congreso mundial de chamanes en el que cada uno expuso su posición y en el que se llegó a la siguiente conclusión: «Muy bien, hasta ahora hemos llevado registros de este asunto de la magia y el margen de error es inaceptablemente alto. Evidentemente la cosa no funciona. Tenemos que pensar en algo diferente. ¿Qué les parece el animismo?» Y esto no es muy plausible. Las personas no llevan esos registros y la mayor parte de las sociedades sencillamente no se preocupan por el margen de error de sus prácticas mágicas. Siempre hay más de una interpretación y además las sociedades no comparan apuntes entre sí. Nunca ocurrió nada semejante.

Uno podría pensar que el enfoque intelectualista de la segunda transición es un poco más compatible con la versión de Frazer. Algo semejante ocurrió en los siglos XVII y XVIII. En el siglo XVII se desarrollaron teorías científicas que parecían ajustarse bastante bien a los hechos. Con Copérnico y Galileo comenzaron a tener éxito las teorías fundadas más en la teorización y en la observación que en la revelación. En el siglo XVIII algunos filósofos se hicieron eco de esta tendencia y desarrollaron una teoría del método científico. Anunciaron aquel éxito y su explicación y lograron que la mayor parte de la humanidad se convirtiera a esta creencia. De modo que el modelo de Frazer podría ajustarse a esta particular transición. Quizás podamos decir que la revolución científica, sus ecos filosóficos y el modelo de Frazer coinciden. Pero la primera transición no encaja en absoluto y es absurdo tratar de hacerla encajar.

Pero quiero volver al tema de los estratos del pensamiento de Frazer. El estrato superior es la teoría evolucionista/asociacionista, que utiliza la teoría asociacionista de la mente para producir un modelo evolucionista de los diferentes tipos de pensamiento que engendraron la variedad de culturas humanas. El segundo estrato es bastante diferente. Es en este segundo estrato donde Frazer se muestra una vez más como un neoclásico, en una actitud que es una especie de retorno a Hume y esto, incidentalmente resulta relevante si queremos analizar el enmarañado tema de la relación de Frazer con la religión. Pero este aspecto manifiesta un costado diferente de su actitud neoclásica, un costado cuestionablemente compatible con su evolucionismo/asociacionismo. Si se observan los pasajes referentes a la influencia que tuvo la religión oriental en Europa, puede advertirse una especie de vuelta a las actitudes de los neoclásicos

como Edward Gibbon, por ejemplo. Es posible encontrar este enfoque en el famoso capítulo dedicado a la expansión del cristianismo en *Decadencia y caída del Imperio Romano* de Gibbon o en otra obra de David Hume, *La historia natural de la religión*. Desde este punto de vista, hay un contraste esencial entre la religión de la antigüedad clásica y el monoteísmo de las Escrituras que la reemplazó. Como en los casos de Hume y Gibbon, las simpatías de Frazer están claramente del lado de la antigüedad clásica y no con el cristianismo o con las religiones superiores. El contraste es el siguiente: la religión antigua era básicamente un culto cívico; inculcaba las virtudes civiles de vivir o morir por la propia ciudad, una especie de ética de la cohesión y la obligación sociales. En contraste, la religión que la reemplazó es extraterrenal y egotista: les enseña a los hombres a preocuparse por la salvación de sus propias almas individuales y no a preocuparse por el mundo, salvo incidentalmente, a lo sumo más como si éste fuera una especie de gimnasio moral, en el que las personas prueban sus méritos para pasar a otra vida. Es una transición de un interés cívico por este mundo a un interés egotista por el otro mundo. Muy bien, ésta es una actitud perfectamente posible. Obsérvese sin embargo que no coincide en absoluto con el estrato superior del pensamiento de Frazer, según el cual lo que hace la gente al ejercitar la magia, al tomar parte de un rito religioso, al practicar una religión, es lo mismo que hace luego al volcarse a la ciencia. En esta perspectiva, las personas son básicamente seres intelectuales que *teorizan* sobre el mundo. La magia tenía una teoría del mundo; cuando no resultó viable, se la reemplazó por una segunda teoría y luego, al fracasar ésta, por una tercera. Se supone que a lo largo de las distintas épocas el hombre fue una especie de erudito, un culto caballero que, sentado a su mesa de trabajo, pasaba de una teoría a otra a medida que evolucionaba su pensamiento. Evidentemente esto es un disparate. Teorizar sobre el mundo y sobre la naturaleza es una actividad entre muchas otras y *no* suele ser la actividad dominante. Cuando las personas toman parte de un rito no están teorizando; sólo están expresando su participación en un orden social. El intelectualismo de la teoría principal es una de sus debilidades, pero la paradoja consiste en que en el segundo estrato del pensamiento de Frazer —cuando el antropólogo compara concretamente las religiones del Mediterráneo clásico con los monoteísmos mundiales que las reemplazaron y favorece calurosamente a las primeras—, el autor no habla en absoluto como un intelectualista, sino que lo hace como una especie de experto en sociología

comparada, interesado en las estructuras sociales, en las culturas sociales, en la religión como *ethos* o cemento de la sociedad y no en la religión como una mala teoría científica. El segundo estrato del pensamiento de Frazer define la religión como la expresión de un orden social y no es compatible con su primer estrato. Por lo tanto, podemos decir que hay una tensión entre ambos niveles; aunque los dos son muy neoclásicos, se contradicen recíprocamente.

Finalmente, existe un tercer estrato, que podríamos llamar el estrato de la *tierra baldía.* Evidentemente, a causa de la riqueza del material que presentó, de su cohesión y del carácter vivido de su prosa, Frazer produjo un gran impacto en la literatura. Su presencia es muy notable en *La tierra baldía* de T.S. Eliot. Pero el empleo que hace Eliot de las ideas de Frazer es totalmente contrario al espíritu del antropólogo. Cuando se le presentó a éste *La tierra baldía,* la encontró por completo ininteligible. Y es fácil sospechar que si la hubiera entendido, la habría considerado desabrida. T.S. Eliot *no* era neoclásico. También Freud utilizó material de Frazer y cuando Malinowski le explicó a este último la interpretación dada por el vienés a su obra, Frazer estalló en carcajadas.

Ahora bien, el punto destacable es el siguiente: el empleo que se ha hecho más comúnmente de Frazer, el empleo litera-rio, es lo que podríamos llamar un uso *junguiano.* Frazer reúne todo su rico material sobre creencias y prácticas extrañas procedente de las más diversas partes del mundo, lo agrupa y descubre una configuración muy similar. Hay muchos puntos en común. La solución a su principal problema formal referente a la regia de sucesión que se practicaba en Nemi no resulta finalmente tan insólita: algo semejante puede encontrarse en las distintas partes del mundo. Hay *muchos* otros ejemplos de sucesión obtenida mediante el asesinato o la muerte de reyes y sacerdotes. Y el tema de *La tierra baldía* es precisamente ese: la tierra está yerma, baldía, a causa de la falta de vigor del monarca. Y así Eliot toma prestado de Frazer el tema principal.

Pero, si existe una similitud en los mitos y en los ritos, ¿cuál *es* la explicación? Frazer tenía una respuesta: las leyes de la asociación mental, puestas al descubierto por Hume y los empiristas británicos. Pero hay otra explicación, presentada en su forma más simple por el psicólogo Jung, según la cual todos estos modelos, estas configuraciones comunes surgen de una especie de depósito común, un inconsciente colectivo compartido. Hay un repertorio común de símbolos y arquetipos (o como quiera uno llamarlos) que luego reaparecen en los diferentes lugares del mundo. Luego Claude Lévi-

Strauss propuso una respuesta por completo diferente: lo que engendraría esas configuraciones mitológicas comunes en los diversos puntos del planeta sería una *estructura* subyacente de la mente humana similar y no un contenido común. La explicación de Jung resultó más persuasiva para la mente literaria que el asociacionismo. De modo que la manera que tuvo Frazer de agrupar su material lo condujo a esta interpretación junguiana. Y precisamente ese modo de presentar las cosas hizo posible la contribución más influyente de Frazer, por lo menos la que produjo mayor impacto, aunque yo no creo que haya sido la más meritoria. Evidentemente a la gente le encanta recurrir a *La rama dorada* y al material reunido por Frazer para dar cuenta de la rica imaginería y el simbolismo compartidos de la mente humana. Difícilmente ésta haya sido la intención de Frazer, pero el modo en que organizó y presentó su material produjo ese efecto.

¿Qué otros errores cometió Frazer? Ya hemos señalado algunos: el intelectualismo, la suposición de que el hombre primitivo era primariamente un teórico antes que un práctico y todo lo que implica este enfoque: la falta de un contexto social, la falta del concepto de cultura como una unidad. Precisamente éste es el punto en donde el nuevo régimen establecido por Malinowski reacciona contra Frazer. Para los seguidores de Malinowski lo esencial era poner el acento en el *contexto* y saber ver todo el conjunto de rasgos e instituciones culturales antes que identificar trocitos individuales y hacerlos encajar en un *collage*. Esto iba en contra del método de la urraca, tan característico de Frazer.

Pero además del intelectualismo y de la falta de un contexto, el enfoque de Frazer presenta otra debilidad esencial: darle excesiva importancia a la asociación de ideas. La teoría supuesta es realmente muy extravagante. Tomemos al pie de la letra lo que dice Frazer y presentemos su doctrina del mismo modo en que la presenta él en *La rama dorada*. El libro comienza con ese rito sangriento y macabro —una regla de sucesión, en realidad—, con el sacerdote merodeando por el bosquecillo sagrado cercano al lago de Nemi, sabiendo que tarde o temprano sería asesinado por alguien que deseaba sucederlo. ¿Por qué? ¿Por qué se resignaba a ello? ¿Por qué se colocó en esa situación nada envidiable? Y, por todos los cielos, ¿por qué su sucesor arriesga su vida para obtener un cargo que no es precisamente una sinecura, sino un puesto en el que será muerto por su sucesor y así sucesivamente? ¿Por qué lo hacen? Respuesta: ese es el modo en que funciona la mente humana, por asociación de ideas y,

en este caso, por la asociación de las ideas de prosperidad de la tierra y de vigor del rey sacerdote. Este error de asociación provoca que se acepte una regla odiosa. En realidad, el poder del gobernante/sacerdote y la productividad de la tierra no están conectados entre sí, como nos lo puede asegurar la agronomía científica; pero la plausibilidad de la asociación mágica hace que parezca que están conectados. De modo que la gente cae víctima de la asociación de ideas. Realmente es una teoría muy extraña que atribuye a la asociación una influencia sobre la conducta humana en verdad asombrosa. Yo, por ejemplo, no me haría asesinar por una asociación de ideas. Puedo asociar una cosa con cualquier otra, pero trazo una línea divisoria cuando siento que me estoy colocando en peligro.

Si el lector no está aún convencido, puedo fortalecer mi crítica. El problema que presenta la asociación de ideas es que casi todo *puede* asociarse con algo. La expresión *libre asociación* es en realidad un pleonasmo. El propio Hume comenzó por distinguir varios tipos de asociación. Uno de ellos es la similitud, pero otro es lo contrario. Asociamos las letras A y B porque están *próximas,* pero asociamos A con Z precisamente porque están *distantes:* podemos elegir cualquiera de los dos caminos y lo hacemos habitualmente. Al tiempo que uno invoca los distintos principios de asociación puede pasar de una cosa a otra cualquiera, como en verdad hacen (y están destinadas a hacerlo) las personas en el curso de la asociación libre. Ahora bien, ésta es una crítica no sólo a Frazer sino también a la tradición empírica en su conjunto (tradición de la que Frazer es una parte distintiva) en la medida en que ésta trata de explicar cómo funciona en realidad la mente humana. Si la mente humana funcionara en verdad por asociación, todos deberíamos sufrir de una especie de cáncer semántico, una especie de crecimiento rápido en todas direcciones, que nos llevaría de una cosa a la otra. Yo tengo mi asociación privada porque mi vida es cómo es. Entonces si digo una determinada palabra, esa palabra tiene un significado para mí porque llegó hasta mí en un contexto de ciertas experiencias. Pero la vida de *mi vecino* es diferente y cuando él me oye decir la misma palabra, en su mente surgen asociaciones completamente diferentes. De modo que, puesto que mis asociaciones son las mías y las de mi vecino son las de él, virtualmente no existe la posibilidad de que establezcamos una verdadera comunicación. Si el asociacionismo explicara la manera en que realmente funciona la mente humana, habría un caos semántico total.

Ahora bien, lo interesante es que no hay tal caos. Lo sorprendente es que, tanto desde el punto de vista semántico como del verbal, la gente se ha comportado terriblemente bien. La gente en general habla de manera apropiada; no se *conduce* de manera apropiada, pero *habla* de manera apropiada. Generalmente las personas respetan la fonética y la sintaxis de su subcultura. Es prodigioso el orden de la conducta conceptual que puede observarse en cualquier sociedad individual. El asociacionismo no logra explicar ese orden y esto se vincula con la otra crítica que hice anteriormente: tampoco explica el orden moral. ¿Por qué razón tendría la gente fuertes compulsiones morales y profundos tabúes y por qué obedece el sacerdote una regla tan extraña? La asociación es sencillamente demasiado indisciplinada y demasiado débil para explicar todo esto. Las asociaciones nacieron libres, pero en todas partes están encadenadas.

Este problema de las compulsiones y el orden está en la médula misma del pensamiento de otro hombre que planteó directamente la pregunta y que ejerció mucha más influencia que Frazer en el pensamiento de los antropólogos actuales: Emile Durkheim. Para Durkheim el cumplimiento de un orden conceptual y moral —la extraordinaria disciplina que manifiestan las personas en su manera de pensar y en su conducta y la disciplina que puede observarse en cualquier sociedad— *era* una cuestión problemática y él elaboró una respuesta a esa cuestión. Una respuesta que puede ser correcta o no, pero que en todo caso es ingeniosa y vigorosa: el rito. Válida o no, su respuesta subraya el problema, en tanto que la explicación de Frazer lo oscurece.

El rito es una forma de inculcar a la gente un orden conceptual. Durkheim prefirió dejarle los animales a Hume, por así decirlo (consideraba que el asociacionismo era válido en el caso de los animales cuya mente es precisamente una acumulación de asociaciones), y sostener que lo que hace humanos a los humanos es la religión. En el corazón mismo de la religión está el rito: lo que imprime las mismas compulsiones en las personas es el hecho de vivir la misma intensa experiencia ritual. Y esto es lo que hace posible la sociedad por dos razones: primero porque le permite a la gente comunicarse y además porque engendra esas compulsiones compartidas, las inhibiciones que hacen posible el orden social y moral. Ahora bien, Frazer no captó el problema en toda su dimensión. Creía realmente que el asociacionismo podía resolver el problema y por cierto no puede. El asociacionismo es demasiado caótico para explicar el or-

den que el propio Frazer señaló y armó tan afanosamente. La similitud de configuraciones descubierta por Frazer puede explicarse fácilmente apelando a una teoría de tipo junguiano: todas esas configuraciones proceden de un gran repertorio colectivo, un enorme depósito de contenidos compartidos al que los diversos grupos echan mano de diferentes maneras, aunque los saquen del mismo depósito. El carácter ordenado puede explicarse (y muy fácilmente) en la perspectiva de Jung, pero no puede explicarse en absoluto según la óptica de Frazer. Sencillamente el asociacionismo no sirve para hacer esta tarea.

Entonces, ¿qué fue lo que hizo realmente Frazer? Creo que toda su empresa estuvo mal encaminada. Frazer confundió la teoría empírica de la mente humana —llevada por Hume a su máxima expresión y reestablecida por Russell en este siglo— con una verdadera explicación de cómo funciona en realidad la mente humana. Pero la mente no funciona de ese modo. Lo que *realmente* hicieron los empiristas fue codificar, no cómo funciona en realidad la mente, sino cómo *debería* funcionar. Diseñaron una especie de modelo, una especie de modelo prescriptivo, normativo, de cómo funciona la ciencia, de cómo ponemos a prueba las teorías: dividimos cada cosa en la mayor cantidad posible de partes a fin de prohibir y excluir con ello el mantenimiento de sistemas de creencia circulares. Una vez que los hemos dividido experimentamos y observamos cuáles son las conexiones que en verdad se conservan. Es una especie de resumen de las reglas del método científico. Pero si tratamos de proyectar esta norma hacia el pasado de toda la humanidad como un modo de explicar las prácticas actuales y tratamos de hacer encajar en esa estructura el paso de la magia a la religión y de la religión a la ciencia, terminamos por obtener la teoría de Frazer.

El enfoque de Frazer también es errado en asimilar las modernas libertades a las antiguas, siendo así que el tipo de tolerancia propio de la religión de una ciudad antigua derivaba de que esa religión se bailaba y se transmitía por medio de relatos, en lugar de codificarse en una teología, con lo cual no había ortodoxia ni cazadores de brujas. Hume expresó su admiración por las antiguas libertades al comentar extensamente la respuesta que le da el oráculo de Delfos al hombre que le pregunta cuáles son los ritos que deben observarse. El oráculo respondió: en cada ciudad, los ritos propios de esa ciudad. La receta era relativista, tolerante y cívica y además muy de este mundo.

Pero suponer por ello que esa tolerancia sea similar a las libertades modernas es un profundo error y la gente comenzó a advertirlo en el siglo XIX. Hume no se dio cuenta y Frazer tampoco. Pero este último tampoco advirtió que el tipo de presiones que se ejercen en una sociedad internamente organizada y profundamente ritualizada serían intolerables para los miembros de una sociedad moderna. La libertad moderna supone no sólo la ausencia del tirano, sino también la ausencia de excesivas presiones sociales: la libertad de elegir las propias asociaciones, la libertad de participar de un rito. Frazer también pasó por alto el conflicto existente entre la teoría social de la religión (que implícitamente da por supuesta cuando compara a los antiguos con los modernos) y la teoría en alto grado intelectualista y no social que se deduce de su principal teoría de la evolución de la mente humana.

Estos son los puntos débiles de Frazer. Malinowski lo reemplazó en la antropología profesional pues lo derrocó en dos puntos esenciales: repudió la ausencia de contexto propia de los trabajos de Frazer y rechazó el evolucionismo, no negando que haya existido la evolución, pero diciendo que ése no es un tema del que debamos ocuparnos cuando tratamos de explicar las culturas y las estructuras sociales. No es nuestra tarea adentrarnos en la historia especulativa de la evolución de la mente humana ni de la sociedad humana en general; lo que nos corresponde hacer es comparar, describir y analizar las sociedades como totalidades y estudiar además la interdependencia que hay entre sus instituciones y sus culturas. Y después de todo esto aún queda lugar para la teoría. Y aunque no está muy claro qué tipo de teoría podría ser ésta, seguramente no sería una teoría evolucionista.

Las ideas centrales de Frazer fueron abatidas, pero él mismo continúa existiendo como una especie de maravilloso monumento al intento de llevarlas adelante. Como Russell, Frazer ejemplificó una tentativa de Cambridge de aplicar las ideas de la Ilustración a los datos y los problemas de una época posterior. En la antropología nadie siguió sus pasos, ni en Cambridge ni en ninguna otra parte. (Y por lo menos un antropólogo de Cambridge, Edmund Leach, siente profundo desagrado por su obra.) Con todo, como figura literaria, como un rey Haroldo de la historia del pensamiento antropológico, como el hombre que expresó cabalmente y con gran elegancia las implicaciones de una visión única, Frazer continuará estando vivo.

Referencias

Ackerman, Robert, ***J.G***. *Frazer, his Life and Work*, Cambridge University Press, 1987.

Downie, R.A., *James George Frazer: The Portrait of a Scholar*, Watts, Londres, 1940.

Downie, R.A., *Frazer and the Golden Bough,* Gollancz, Londres, 1970.

Firth, R. (comp.), *Man and Culture,* Routledge and Kegan Paul, Londres, 1957.

Fraser, Robert, *The Making of the Golden Bough: The Origins and Growth of an Argument,* Macmillan, Londres, 1990.

Fraser, Robert (comp.), Sir *James Frazer and the Literary Imagination,* Macmillan, Londres, 1990.

Jarvie, Ian, *Revolution in Anthropology*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1964.

Kuper, A. *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School,* Routledge, Londres, 1992.

Malinowski, Bronislaw, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays,* Oxford University Press, 1944.

Stocking, George, Victorian *Anthropology*, Free Press, Nueva York, 1987.

8

El pluralismo y el período neolítico

El difunto profesor Gordon Childe se consideraba un marxista y sin duda se habría sentido sorprendido si alguien le hubiera dicho que la idea central con la que siempre se identificó su obra, es decir, la revolución neolítica, representa lo que podríamos considerar un problema, si no ya un estorbo, para el marxismo ortodoxo. Sin embargo, es así. El pensamiento occidental, en la medida en que se encontraba bajo la influencia de las ideas de Gordon Childe, estaba en posición de decirle al marxismo soviético: «¡Pero nosotros somos más materialistas que ustedes!» Las ideas incluidas en el concepto de revolución neolítica parecen realmente reflejar la opinión de que la sociedad humana está determinada por su modo de producción. La teoría sitúa el momento en el que se produce el cambio más importante en la concepción humana para mantener unidos cuerpo y alma en la etapa en la que se pasa de la recolección a la agricultura y dice: *ésta* fue la revolución crucial.

Para la antropología ortodoxa, el texto básico es, por supuesto, el *Origen de la familia* de Engels, obra en la que se utilizan las ideas de L.H. Morgan. Como lo señala el propio doctor V. A. Shnirelman en un panfleto que precede y complementa el volumen en cuestión,[1] aunque Morgan y Engels en realidad situaron los orígenes de la agricultura y el pastoreo dentro del período de «barbarie», no consideraron que ese cambio definiera la frontera entre el salvajismo y la barbarie ni establecieron ninguna rígida conexión entre la producción de alimentos y el orden social. Teniendo esto en cuenta parecería que el marxismo atribuye al orden social una autonomía muy significativa, mientras que quienes vinculamos la sociedad con su fundación económica somos aquellos impresionados por la idea de la revolución neolítica.

Teniendo en cuenta esta dificultad, las críticas a las que estuvo sujeta en Occidente la teoría de la revolución neolítica deberían haber sido calurosamente recibidas por la ortodoxia marxista. Las críticas ponen el acento en que la revolución fue lenta y prolongada, en que siguió diversos senderos, en que durante mucho tiempo estuvo pendiente de un hilo, en que fue reversible y señalan además que el hecho de que se den condiciones similares no siempre impulsa a las diversas comunidades en la dirección esperada, pues sociedades situadas del mismo lado de la gran división pueden ser radicalmente diferentes, en tanto que una situada de un lado y otra situada del lado opuesto pueden parecerse significativamente. Estas críticas sugieren que en realidad no hubo tal revolución, o que no hubo una sola o, en todo caso, que si existió esa revolución no fue decisiva. Todo esto parecería exonerar a Engels (y a Marx, cuyas instrucciones Engels creía seguir al escribir el texto crucial) de la acusación de no ser materialista por no haberle prestado suficiente atención a una de las dos grandes transiciones de la historia humana, cuando un cambio en el modo de producción realmente transformó todo. El cargo podría formularse del siguiente modo: el marxismo comenta una serie de transformaciones sociales que en realidad no existieron, por lo menos como fenómeno general, y luego ¡no reconoce la única que realmente ocurrió! Y la defensa, aparentemente, es: pero esa tampoco ocurrió..., por lo menos no tuvo ninguna forma general estándar. No hubo una única revolución y además no fue una revolución.

Ciertamente éste es uno de los temas principales y la conclusión a la que llega el libro considerado. El autor finalmente afirma (pág. 400) «en sí misma, la aparición de la economía productora de alimentos no condujo automáticamente a la creación de nuevas estructuras que pudieran permitirnos señalar un marcado contraste entre los primeros agricultores y pastores y todos los cazadores, pescadores y recolectores de los comienzos sin excepción». La forma de producción, observa el autor en la misma página, no constituye una variable independiente. Un enfoque más profundo y sutil evalúa, en cambio, las fuerzas productivas en su conjunto, aquellas fuerzas que junto con las relaciones productivas permiten, después de todo, elaborar una explicación correcta del desarrollo socioeconómico.

Todos aquellos que, como el revisor aquí presente, se sintieron tentados alguna vez por la teoría materialista, pero en absoluto por una teoría marxista, pueden responder del modo siguiente; el méri-

to abrumador de los conceptos de producción agraria y producción industrial es que cada uno de ellos puede definirse *independientemente* (sin tener que hacer referencias cruzadas con el orden social que cada uno de ellos debe explicar y por lo tanto sin circularidad); además, es sumamente plausible suponer que un cambio tan radical en el modo de producción ha de reflejarse también en el orden social que sustenta. Al menos estos cambios transformaron completamente los *problemas,* llevaran o no a las mismas *soluciones.* Si resultara que la correlación entre la base económica, así definida, y el orden social no fuera tan directa, lo advertiríamos en seguida: la idea está por lo menos claramente sujeta a comprobación y deberíamos aprender algo de su falsa interpretación.

La parte negativa del argumento, la refutación de este tipo de materialismo lúcido y no marxista, puede considerarse establecida por la rica documentación contenida en este libro. En este punto parecería darse una convergencia entre el libro de Shnirelman y uno publicado casi simultáneamente por Donald O. Henry.[2] Es atrayente aceptar esta conclusión; lo que resulta menos forzoso es hacer la inferencia positiva partiendo de la premisa negativa. Como lo señaló el filósofo estonio Eero Loone (aunque muchos marxistas no lo hayan reconocido), la tesis materialista histórica según la cual el modo de producción determina la sociedad, exige, para precisar su sentido y para que su contenido sea genuino más que meramente verbal, que tanto el modo de producción como el remanente social, sea éste el que fuere, puedan definirse *independientemente* uno del otro. Si los conceptos de «base» y «superestructura» no se pueden definir independientemente, decir que el primero determina el segundo no significa nada o significa muy poco. Y no siempre se respeta esta exigencia lógica elemental. Decir que un modo de producción esclavista engendra una sociedad de déspotas, que el modo de producción feudal lleva al feudalismo, etc…no nos dice mucho. El peligro de un materialismo tautológico semejante es discernible, por usar una palabra suave, en algunos intentos recientes hechos en Francia por crear una antropología marxista.

La invocación que hace Shnirelman a una idea algo más amplia pero no especificada de «fuerzas y relaciones productivas» (págs. 400 y 404), que supuestamente suministra una explicación mejor de las condiciones sociales que los conceptos de «recolección preagraria» y de «producción de alimentos» por sí solos, no nos brinda en realidad una teoría alternativa. El hecho mismo de eliminar la «revolución neolítica» deja la puerta abierta de par en par incluso a una

traviesa provocación neoidealista o veblenesca como lo es la última frase del libro de Donald O. Henry, una obra que de otro modo podría haber contado con las simpatías de Shnirelman. Ambos autores se hacen referencias cruzadas. Henry sugiere que «si no hubiera sido porque algún hombre de Neanderthal se puso a moler para obtener un pigmento con fines rituales, difícilmente la mayor parte de la humanidad podría sustentarse hoy gracias a la agricultura» (pág. 236); en otras palabras, si los antiguos recolectores no hubiesen apreciado la exhibición llamativa que exigió y produjo los morteros para obtener pigmentos, la agricultura no hubiera contado con la tecnología de molienda que necesitaba y todos nosotros estaríamos todavía cazando y recogiendo frutas y raíces.

Lo que ocurre no es tanto que no sepamos si la alternativa de Shnirelman es *cierta:* más bien, al no contar con la debida especificación, realmente no sabemos en qué consiste tal alternativa. Hasta que el marxismo pueda operacionalizar la idea de «fuerzas y relaciones de producción» de un modo que en verdad nos permita discernir en el campo los diferentes tipos de fuerzas y de relaciones, hasta que ese concepto deje de ser una mera sombra proyectada por la organización social misma que dicho concepto pretende explicar, no estaremos en realidad ante una teoría debidamente articulada y comprobable.

Al final del libro (pág. 404), Shnirelman admite el punto que conduce a otros investigadores, incluido yo mismo, a continuar comprometidos con el uso del concepto de revolución neolítica, es decir, con la idea de que la producción de alimentos le brindó a la sociedad humana posibilidades fundamentalmente nuevas. Es verdad que los senderos de la transformación pueden haber sido variados, prolongados y complejos; pero también es cierto que condujeron a un mundo con problemas y opciones radicalmente nuevos. *Esta* era la gran barrera. Si bien Shnirelman admite esto, también reafirma su opinión de que el modo de producción no determina directamente las formaciones sociales y que sólo las determina a través de algunas variables intermediarias. Con todo, al no especificar cuáles son esas variables o al especificarlas de manera muy laxa, la exposición de Shnirelman carece de un contenido preciso.

Por lo demás, aun en este sentido debilitado, sólo se le atribuye a la revolución neolítica la condición de factor necesario pero no suficiente para el desarrollo posterior. Hay un tipo de sociedad posneolítica, la de los pastores nómades, que, según la perspectiva de Shnirelman (este autor escribió primero un libro sobre los orígenes

de la vida pastoril) constituye un callejón sin salida como lo fueron, siempre según su opinión, algunas sociedades -recolectaras altamente especializadas. La observación es muy significativa porque sitúa claramente al autor en el contexto del debate soviético (alguna vez muy vigoroso) sobre la naturaleza y la existencia del «feudalismo nómade». La observación que hace Shnirelman al final de su libro excluye la posibilidad de semejante formación social. El autor no considera la cuestión más general y más importante de si el marxismo es de alguna manera compatible con esos callejones sin salida. La promesa de una eventual salvación para toda la humanidad parecería exigir que todas las sociedades en las que se respeta el derecho a la propiedad, aunque sean aparentemente estables, finalmente lleguen a hacerse inestables y contengan la semilla de su propia destrucción, de manera que no sólo permitan, sino en verdad necesiten la aparición de «formas superiores». La teoría del callejón sin salida deja a parte de la humanidad a merced de una salvación inherentemente *externa* y por lo tanto accidental.

Me he concentrado en la cuestión doctrinaria que, por así decirlo, ofrece el libro con su fundamento teórico. Evidentemente el interés del libro no se limita en modo alguno a esta cuestión. Su conclusión referente a la diversidad de los procesos «neolíticos» se basa en una revisión muy minuciosa de las transiciones hacia la agricultura que se dieron en el Cercano Oriente, en el Cáucaso, en el sur y el centro de Asia, en el sur de la China, el sudeste asiático y Oceanía, Europa, África y América. Shnirelman dedica un capítulo a cada una dé estas regiones y propone siete centros primarios de la gran transición (el Cercano Oriente, dos en el Lejano Oriente, dos en África y dos en América) y una cantidad mayor de centros secundarios. Otra forma de resumir el libro sería decir que se ha basado en la obra realizada entre las dos guerras por el gran biólogo soviético N. I. Vavilov. Pero Vavilov, observa Shnirelman, fundamentó su conclusión casi exclusivamente en los datos de la biogeografía. El objeto de este volumen es reinterpretar tales conclusiones a la luz del trabajo arqueológico posterior y de un modelo más refinado de interacción entre la sociedad y el ambiente natural. La información utilizada es muy rica y la argumentación está rigurosamente eslabonada del principio al fin.

En el nivel teórico, uno puede reprocharle al autor que su agudo sentido de la diversidad de los procesos neolíticos no esté acompañado por un sentido semejante de la posible diversidad de las primeras sociedades, lo cual podría despertar ciertas dudas sobre la

utilidad de la tipología tradicional y la periodización de la teoría marxista y sobre la utilidad explicativa e incluso descriptiva de sus categorías («comunidad primitiva», «sociedad temprana de clases», etc.) con toda la pesada y cuestionable carga teórica que conllevan tales categorías. ¿Estos términos se refieren a sociedades que se parecen entre sí de una manera significativa? ¿Esas categorías tienen fuerza explicativa? ¿Hay alguna verdad en los tipos de evolución que ellas implican o insinúan?

Shnirelman no se adhiere a la que podríamos llamar la tesis fuerte de Sahlins que propone la superioridad de la vida que llevaban los recolectores respecto de la de los agricultores, pero sí aprueba una forma más débil de esa teoría en la que se sugiere que la vida de algunos recolectores era superior (en bienestar y/o en la complejidad de su organización) a la de algunos agricultores. En realidad esto constituye un argumento importante de la crítica destinada a negar la revolución neolítica, ya que señala la diversidad de los procesos reales y la ausencia de un vínculo directo entre la producción de alimentos y el desarrollo social. Lo que resulta bastante extraño es que Sahlins no aparece en la bibliografía del libro, aunque su obra se discute en el folleto más breve publicado en 1987.

Este libro apareció en 1989, el año en el que muchas de las convenciones que gobernaban la vida intelectual soviética sufrieron un cambio radical. Esto significa, por supuesto, que el libro fue escrito mucho antes y no aprovechó plenamente el cambio de clima. La calidad de la argumentación y de la documentación es tal que sería deseable que pronto los estudiosos occidentales tengan acceso al libro (y no sólo a los artículos publicados por el autor en *Current Anthropology* en 1982 y 1985). Shnirelman es claramente uno de los eruditos soviéticos contemporáneos más interesantes, quien con toda autoridad despliega material procedente de una amplia gama de disciplinas, por lo cual uno espera impacientemente su futuro trabajo.

Notas

1 *Vozniknovenie Proizvodiashchevo Khozaistva* (La aparición de la economía productora de alimentos). (Naauka, Moscú, 1989, 445 págs.). El folleto anterior es *Problema Perekhoda k Proizvodiashchemu Kkozaistvu v Zarubezhnoi Etnografii* (El problema de la transición a la economía productora de alimentos en la historiografía extranjera). (INION de la Academia de Ciencias de la URSS. Moscú, 1987, 68 págs.).

2 *From Foraging to Agriculture: The Levant at the End of the Ice Age* (University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1989); véase especialmente la pág. 236.

9
El camino, al crecimiento

People, Cities and Wealth es un libro profundo, original y fascinante, en el que E. A. Wrigley, un distinguido demógrafo histórico, ofrece una enorme cantidad de información e ideas que resultan relevantes cuando se intenta responder a la pregunta central de la sociología histórica: ¿cuál es la naturaleza distintiva del mundo moderno y cómo llegó a darse? Supongo que los demógrafos son menos proclives que otras personas a abrigar la ilusión de que la sociedad posindutrial pueda ser, en algún sentido realmente importante, idéntica a la sociedad que con el mismo nombre y la misma lengua la precedió en el mismo territorio. En el plano demográfico, los cambios producidos fueron tan descomunales que sencillamente no pueden pasarse por alto.

El primer asunto principal que aborda el profesor Wrigley se refiere a los comentaristas contemporáneos de la gran transformación. La posición convencional es la de que una serie de pensadores, estimulados por los diversos cambios que advertían, reconcibieron la condición humana y codificaron sus términos. Es cierto que con frecuencia hubo pensadores que lo hicieron y que mientras lo hacían tenían la impresión de estar analizando al hombre y la sociedad como tales, antes que estar registrando los principios de un nuevo orden distinto. Hobbes y Locke en el terreno de la política, Hume y Kant en el del conocimiento, Clausewitz en la esfera de la guerra y muchos otros en las de la ética y la estética, establecieron reglas o un conjunto posible de reglas, del nuevo orden.

Wrigley, interesado por esos pensadores que reflexionaron sobre la economía y la población, adopta una perspectiva diferente: lo que hicieron Adam Smith y sus sucesores no fue explicar el nuevo estado de cosas; por el contrario, lo que hicieron fue probar que tal organización era imposible, sencillamente era algo que no podía ocu-

rrir. Wrigley ya antes había afirmado algo semejante refiriéndose a Malthus, de quien dijo que había revelado los mecanismos de un mundo en el momento mismo en que ese mundo dejaba de existir. En el libro que menciono, Wrigley extiende ese diagnóstico a otros grandes economistas británicos. Hoy sabemos que tales economistas se equivocaron y que lo que no podía ocurrir ocurrió, lo cual no significa que, teniendo en cuenta la cualidad realmente convincente de sus premisas, sus razonamientos no fueran impecables. Resulta difícil encontrar yerros en sus argumentos; de modo que una buena manera de descubrir el secreto del nuevo mundo es hallar la brecha crucial en las premisas de esos economistas. Si ellos probaron que no ocurriría lo que finalmente sucedió, cualquier defecto que pueda haber habido en las premisas constituye una buena pista para develar el secreto del nuevo orden. Y esa es en efecto la estrategia que eligió Wrigley.

La sociedad industrial o sociedad próspera, como la conocemos, no se basa en una gran riqueza como tal, sino antes bien en el crecimiento perpetuo y sostenido de la riqueza. Sus mecanismos de control social y su legitimidad política dependen de esto: la legitimidad de un gobierno ya no depende de la ascendencia del monarca ni de la aprobación celestial ni de la voluntad general, sino que resulta sencillamente de la capacidad que tenga dicho gobierno de alcanzar una tasa aceptable de crecimiento económico. Pero en la perspectiva de Smith, de Ricardo y de Malthus ninguna sociedad semejante era posible. Wrigley resume dicha perspectiva del modo siguiente: «Las sociedades podrían razonablemente pretender progresar hasta un nivel de prosperidad económica muy superior al que se alcanzó en la época feudal, pero no podían abrigar la esperanza de un progreso indefinido».

Por supuesto, ésta es precisamente la diferencia entre la concepción del progreso propia del siglo XVIII y la concepción moderna. Hoy consideramos el progreso como un proceso indefinido y continuo, mientras que en el siglo XVIII se lo entendía como una mejora definida, pero limitada o finita. El padre fundador de la economía compartía esta idea con un historiador como Gibbon. En su complacencia, el siglo XVIII puede haberse sentido bendecido en comparación con los períodos anteriores y hasta en ocasiones superior a los antiguos, pero no se consideró como parte de un ascenso perpetuo. Los economistas añadieron un importante matiz a la convicción de que había un techo fijo para la prosperidad: creyeron que habían demostrado que ello *debe* ser así. El principio de rendimien-

to decreciente tenía forzosamente que continuar hasta cierto punto en el que una inyección adicional de capital o un mayor refinamiento de la división del trabajo, dejarían de producir los beneficios adecuados y el crecimiento cesaría. Lo que sobre todo impulsó a los economistas en esa dirección fue la importancia que atribuyeron, a la tierra como la fuente principal o la única fuente de materias primas, por el hecho evidente de que la cantidad de tierras disponibles es limitada y también por la creencia de la que la división del trabajo agrícola no podía extenderse tanto como en la industria.

Todo esto proyecta una interesante luz sobre la relación que se dio entre Smith y los economistas clásicos y su retoño intelectual, Marx. Siempre me pareció que el optimismo marxista fue el fruto de una extraña extrapolación, según la cual si un tipo de economía estaba vinculada con el Estado mínimamente vigilante, una economía aún mejor que aquella debería vincularse con el Estado inexistente, es decir, con la ausencia de toda coerción. La espuria armonía del mercado debería entonces reemplazarse por una armonía genuina e irrestricta, que estuviera por encima de todos los estados y de todos los mercados. Pero es evidente que Marx debía no sólo su optimismo de largo plazo sino también su pesimismo de plazo medio a Smith y en este caso de una manera mucho más directa. Marx sencillamente hizo suyos todos los argumentos que sostenían ese pesimismo pero luego los atribuyó, no a la condición humana general e ineludible, sino a los rasgos específicos de un orden social en última instancia pasajero. Wrigley lo resume del modo siguiente:

> *El Capital* es... un comentario sobre la gravedad de las tensiones producidas por la difícil conciliación entre industrialización y modernización... Su mensaje era claro. Esa unión era intolerable y debía disolverse... Sin embargo el maridaje resultó más duradero de lo que esperara Marx... Lo que para Smith era inconcebible y para Marx intolerable llegó a ser un aceptable lugar común. El producto nacional pudo crecer sin un límite aparente y dividirse de modo tal que asegurara a una mayor cantidad de hombres el aumento real de sus ingresos.

Este pasaje también pone de manifiesto la distinción esencial que hace Wrigley entre la modernización, que *precedió* a la industrialización (y que se refiere aquí al proceso analizado por Smith y al que Smith atribuía un potencial limitado y finito), y la industrialización misma en la que se incluye esa inyección por completo inesperada

de nuevos recursos, que refutó el pesimismo característico de la argumentación de los economistas clásicos en su formulación original (aunque Marx lo conserva para establecer, no las limitaciones del crecimiento, sino la nefasta suerte de un particular orden social).

Wrigley muestra además que en Smith ya está presente (aunque expresada en otros términos) la teoría marxista del imperialismo, normalmente asociada con Hobson y Lenin. A causa de que existe un techo para su despliegue, un país desarrollado cuenta con un capital que no puede utilizar dentro de sus fronteras y se ve obligado así a exportarlo, con lo cual se aventuraría en el comercio exterior y en las inversiones extranjeras, por más que en esos otros países las condiciones sociales y políticas fueran menos favorables. Sólo hay un paso entre este argumento y la percepción de que la bandera vigilaría el comercio y toda vez que fuera posible aseguraría el mejoramiento de esas condiciones con la intención de proteger el capital invertido. En los días de Smith, Holanda había evidentemente alcanzado esa condición. Los bajos dividendos locales que producía el capital y la casi eutanasia sufrida por el *rentier* obligó a prácticamente todos los holandeses que contaran con algún dinero a embarcarse en los negocios, porque las tasas de interés eran demasiado bajas para permitir que todos vivieran del capital, cosa que sólo podían hacer muy pocos. Los holandeses no eran ricos porque comerciaran con otros países; comerciaban con el exterior porque eran demasiado ricos para seguir obteniendo buenos beneficios en su propio país. En otras palabras, el imperialismo no es el último escalón del capitalismo monopólico sino un estadio muy anterior de cualquier antiguo capitalismo.

El principal punto teórico de Wrigley estriba en esta separación que hace entre modernización e industrialización, en el sentido peculiar que da a cada uno de estos conceptos. Wrigley admite haber tenido una considerable dificultad para definir la modernización y reconoce que el uso que da al término es ecléctico y no hace mucho más que ponerle un rótulo a los cambios que transformaron la sociedad europea entre los siglos XVI y XIX. Una definición alternativa sería decir que la modernización es simplemente el proceso analizado y comentado por Adam Smith, sea éste el que fuera, y también el proceso para el cual demostró ser válido el pesimismo de los economistas clásicos. Esta es la definición que realmente se adapta al uso que da Wrigley al término. Pero podríamos intentar una definición menos circular y que plantee menos interrogantes

diciendo que la modernización consiste en aquellos aspectos de la transformación social de Europa que tienen raíces básicamente sociales y pueden explicarse en el plano sociológico, suponiendo la existencia de un medio natural razonablemente constante y concebido con sentido común y una tecnología que se corresponda con esa conceptualización.

La definición del segundo de esos dos términos esenciales, la industrialización, podría ser pues la siguiente: industrialización es el nombre del proceso que le permite a una sociedad moderna liberarse de restricciones sociales de las que no podría desembarazarse de otro modo. Esta podría llamarse la concepción *deus ex machina* de la industrialización. Wrigley no la define de ese modo, pero se apropia del uso convencional del término como «sinónimo del crecimiento económico sostenido». Pero en el fondo se trata de lo mismo: el crecimiento económico sostenido (perpetuo) es, por las razones establecidas terminantemente por Smith y sus colegas, imposible; pero industrialización es el nombre del proceso imposible que, como sabemos hoy, ocurrió, desafiando las consideraciones y expectativas de los economistas clásicos.

¿Qué fue exactamente ese *deus ex machina* o esa *machina ex deo* que produjo el milagro? La respuesta completa de Wrigley es compleja y sutil, por no decir evasiva, pero se puede hacer un primer resumen aproximado y no mal encaminado: el carbón. Lo que permitió el despegue del sistema fue la inyección de nuevas y poderosas formas de energía. El pesimismo clásico se basó en cierta visión de la agricultura como proveedora no sólo de meros alimentos, sino también de muchas otras necesidades básicas, una concepción que entendía fundamentalmente la agricultura como el fruto de la cooperación de *seres vivos,* animales y vegetales, sin gran colaboración del reino mineral. La fuerza del hombre y del animal y el crecimiento de plantas se combinaban para producir un resultado, ayudados por una contribución bastante pequeña de energía inanimada surgida de fuentes tales como el molino de viento o el molino de agua. Fue la explotación de fuentes aparentemente inacabables de energía muerta lo que modificó por completo la escena, inició el reinado del crecimiento perpetuo, refutó el pesimismo de Smith e hizo posible la variante marxista de tal pesimismo.

Aquí la terminología de Wrigley me parece doblemente desafortunada, Wrigley afirma que «la mutación producida en el paisaje económico... incluyó la sustitución de productos orgánicos por productos inorgánicos». La idea de un «sistema industrial inorgánico»

es desafortunada, ante todo porque resulta algo extraño decir que los combustibles fósiles son «inorgánicos». Además, semejante expresión interfiere con otra terminología sociológica bien establecida: el contraste señalado por Durkheim entre solidaridad «mecánica» y solidaridad «orgánica». Para un durkheimiano persuadido por los argumentos de Wrigley sería desconcertante tener que decir que las formas más complejas de la solidaridad orgánica se basaron en el sistema industrial inorgánico.

Pero en realidad el aspecto de la terminología no tiene gran importancia. Lo que estaba pensando Wrigley es claro: se refería al paso del uso predominante de energía viva al de energía muerta. Y lo que también resulta evidente es la afirmación principal que quiere hacer Wrigley y que depende precisamente de esa sustitución: ese gran cambio producido en la naturaleza del mundo social no estaba previsto en la agenda de la sociedad humana y por lo tanto no era una posibilidad que la humanidad tuviera el derecho a esperar sino que, por el contrario, dependía de algo exterior al hombre y a la sociedad, algo contingente y accidental, es decir, la presencia y disponibilidad del carbón de hulla.

Esta posición distingue claramente a Wrigley del resto de aquellos comentaristas evolucionistas de la gran transición, quienes creían que el destino de la humanidad había estado siempre encapsulado en la esencia humana o en la esencia social y que sólo necesitaba tiempo para abrirse a su plena realización. Pero también lo distingue de un pensador como Max Weber, quien como él creía en el carácter contingente del nacimiento de nuestro mundo moderno, pero que atribuía esa contingencia a inusuales factores internos de la sociedad humana. Para Wrigley, por lo menos una condición necesaria no se cumplía por mera contingencia, sino que era además exterior al dominio humano. Además, aparentemente, Wrigley creía no sólo que nuestra suerte actual no estaba inscrita en el destino de las sociedades, sino que el destino que estaba allí inscrito era por completo diferente y había sido correctamente interpretado por Adam Smith, por Malthus y por Ricardo, cuyos análisis por completo convincentes únicamente fueron falseados, por así decirlo, injustamente, a causa de una intrusión extraña. Smith y compañía fueron como los lectores astutos de una novela policial, que sospecharon correctamente quién era él culpable basándose en todas las pistas disponibles y al llegar al último capítulo descubren que la solución que imaginaron no es válida porque se introducen nuevas pruebas, mantenidas basta entonces ocultas a los ojos del lector.

Ningún escritor de novelas policíacas que se precie de tal apelaría a semejante artimaña, aunque supongo que la historia puede hacer lo que se le antoje.

Algunos aspectos de la conclusión a la que llega Wrigley me resultan atractivos y otros me disgustan (lo cual, ni haría falta decirlo, no constituye un. argumento contra ellos). Me parece interesante e importante la idea de separar el proceso que culminó en el siglo XVIII de lo que ocurrió luego en el siglo XIX y ulteriormente, en otras palabras, la distinción entre modernización e industrialización en el sentido en que las entiende Wrigley. El giro hacia una sociedad orientada a la producción, con una creciente división del trabajo y buen gobierno, no fue el producto de la explosión tecnológica radical que sólo se dio más tarde. En realidad, estoy dispuesto a ir un poco más lejos y a afirmar que sospecho que depende precisamente de la ausencia de semejante explosión.

Sin duda los progresos registrados entre los siglos XVI y XVIII dependieron en parte de la innovación técnica y en parte de factores sociales; pero ¿fueron realmente las innovaciones técnicas lo suficientemente vigorosas para llamar la atención de aquellos elementos de la sociedad que podían utilizarlas para fortalecer su propio poder político o bien para tomar medidas preventivas y evitar sus consecuencias sociales destructivas o quizás para ambas cosas? La introducción de técnicas poderosas en el tercer mundo tiende a producir políticas autoritarias y movimientos fundamentalistas en defensa de los valores nativos. Quizás haya tenido un efecto similar en la Europa moderna temprana y el avance puede haber quedado ahogado por las fuerzas que él mismo desencadenó. Por consiguiente, el desarrollo primero puede muy bien haber dependido más de la debilidad relativa que de la fuerza de la innovación. Ciertamente, en el momento en que el nuevo mundo surgió con toda su fuerza y se comprendieron adecuadamente sus implicaciones, ya ora demasiado tarde para detener el proceso. Su carácter gradual lo había camuflado y esto fue posible en virtud de la naturaleza relativamente no destructiva de sus técnicas. En todo caso, la «modernización» en el sentido wrigleyano de una reorganización económicamente favorable de la sociedad, que no puede por sí sola conducir al progreso perpetuo, debería en realidad distinguirse del crecimiento indefinido.

Pero cuando se llegó a la segunda etapa, ¿ésta dependió realmente de la estructura geológica de las islas británicas? Aquí la posición de Wrigley resulta fortalecida por su prueba principal surgida de com-

parar Inglaterra con Holanda. ¿Por qué en Holanda no se dio la industrialización? Aquí evidentemente el teórico ya no es Smith, y Wrigley pasa de los economistas clásicos a los sociólogos que aparecieron después. Para Smith, no había ningún problema: Holanda era un país que había llevado casi al límite la posibilidad del progreso económico, y al tocar el techo con su cabeza ofrecía una anticipación de la que sería la suerte de Inglaterra. Pero para los sociólogos que vinieron después y que escribieron cuando ya se sabía muy bien que no había un techo y que el límite era el cielo, Holanda resultó un ejemplo negativo excesivamente difícil de explicar. ¿Por qué hasta ese punto y no más allá?

Para los sociólogos impacientes por explicar la industrialización como un conjunto de condiciones favorables sumadas a un *ethos* apropiado, la racionalidad es un elemento esencial de ese *ethos:* «El hecho de que Holanda alcanzara un alto grado de racionalidad en los asuntos económicos parece indiscutible. Por lo demás, no se trató de un fenómeno únicamente urbano», escribe Wrigley. Es bien sabido que los holandeses son tan racionales que la razón les sale hasta por las orejas. Hasta son racionales en la campiña: entre ellos no existe la simplicidad de la vida rural. La sociedad holandesa ejemplifica además la mayor parte de los otros rasgos que los sociólogos mencionan como favorables condiciones previas de la industrialización. No obstante, misteriosamente, la revolución industrial no se dio en Holanda: «La racionalidad en la vida económica ni conduce a un despegue ni hunde a la población en la miseria».

Aparentemente la racionalidad por sí sola no es suficiente para garantizar ni el bienaventurado destino liberal ni el trágico destino marxista que prometía la teoría a los primeros industriales. Wrigley sugiere que a comienzos del siglo XVIII probablemente Holanda estuviera más plenamente modernizada que Inglaterra y necesitara la máquina de vapor con más urgencia para resolver su problema de drenaje y canalización.

Ciertamente, apenas la tuvo a su alcance Holanda adoptó impacientemente la máquina de vapor, pero, como sugiere Wrigley, ni la inventó ni podría haberla tenido por sí sola.

Wrigley no niega que en una era científica (concepto que él no define) las invenciones, en su mayor parte, van surgiendo a medida que se hacen necesarias. Pero sugiere que «la innovación tecnológica en una era precientífica está lejos de ser automática».

Parecería que los primeros síntomas de la revolución industrial (en el sentido que le da Wrigley) aparecieron antes de la era cientí-

fica, independientemente del momento en que se sitúe ésta. Al hablar de la era científica, Wrigley no se refiere a la mera presencia de la ciencia newtoniana, sino que piensa en su aplicación sostenida a problemas técnicos y en la existencia de una investigación industrial sistemática. De modo que su tesis podría reformularse del siguiente modo: la modernización (una eficiente división del trabajo basada sólo en la tecnología precientífica sumada a un buen gobierno) sólo puede elevar a la humanidad hasta cierto punto. La tecnología científica puede elevarla mucho más. Pero hubo una brecha que perduró durante algunas décadas entre el momento en que se alcanzó el techo de la modernización y el momento en que la tecnología científica eliminó ese techo. Sin embargo, durante ese lapso el progreso y el ímpetu económicos continuaron en Inglaterra en virtud de la presencia providencial del carbón y por la aparición quizás igualmente providencial (?) de una serie de inventos que vincularon el carbón con la necesidad de producción. No hay duda de que luego la tecnología aseguró la provisión de energía inanimada, ya de manera por completo independiente de las condiciones locales. Pero tal vez sin todos esos accidentes nunca hubiera podido salvarse la brecha. Industrialmente hablando, lo que separó a los ingleses de los holandeses fue la diferencia entre el carbón y la turba.

Me parece que en el momento en que se llegó a la línea divisoria entre modernización e industrialización, tan importante para Wrigley, se sentaron firmemente las bases de la era científica y de su beneficio incidental, la tecnología. Esto fue así aun cuando el hábito de buscar sistemáticamente la tecnología necesaria sobre bases científicas todavía no había sido institucionalizado, y aun cuando las primeras innovaciones tecnológicas hayan sido obra de innovadores independientes y aislados no vinculados todavía con la tradición superior de la ciencia. Si Inglaterra no hubiese contado entonces con los inventos fortuitos ni con los depósitos de combustible, ¿no se habría podido superar allí la brecha tan cómodamente como ocurrió en Holanda, según Wrigley? ¿Y el crecimiento no se habría producido de todos modos, aunque un poco después?

El enfoque de Wrigley, en cambio, parece separar el advenimiento de la era científica de la modernización y por implicación lo considera una contingencia adicional. Pero, ¿ése advenimiento no estaba acaso implícito en el proceso de modernización? Después de todo, ¿no habría que decir aquí algo sobre esa idea de ver todo el

proceso de modernización y la subsecuente industrialización como una sola cosa?

Los comienzos de la modernización en el noroeste de Europa tuvieron ciertos rasgos característicos en su cultura intelectual y política que quizás hagan imposible tratar ese proceso sencillamente como otro caso de una sociedad comercial y orientada a la producción, que, como ocurrió, alcanzó el industrialismo gracias a la disponibilidad de carbón. Podría decirse que los rasgos culturales que hicieron que la primera modernización fuera bastante inusual también hicieron bastante probable la ulterior transformación científica. Si todo esto es así, la conjunción de los dos procesos que Wrigley deseaba separar parece bastante menos accidental que lo que él sostenía. A la luz de lo dicho, la separación analítica que propone Wrigley del bienestar económico obtenido mediante una tecnología racional y cumpliendo la ley de rendimiento decreciente, por un lado, y de un crecimiento sostenido científicamente que se opone a ambas, por el otro, es realmente una idea atractiva e importante.

La perspectiva y la serie de ideas que condujeron a Wrigley a esta posición tienen sus virtudes y sus defectos. El libro demuestra un dominio extraordinario y envidiable de la historia social, económica y demográfica de la Europa occidental. El despliegue del método comparativo, empleado para desenmarañar tanto las idiosincrasias regionales como las influencias compartidas, es sencillamente magistral. A lo largo de todo el rico y detallado material de referencia, Wrigley ha ido incorporando concienzudamente las ideas de Smith, de Malthus y de Ricardo y ha sido extremadamente perceptivo respecto de Marx. Precisamente las ideas y la crítica de estos maestros son lo que prestan mayor unidad e interés al material de Wrigley. Además, el hecho de aplicar el método comparativo tomando como referencia, no otras civilizaciones preindustriales, sino el contraste entre Inglaterra y Holanda, añade originalidad a la obra.

Pero adoptar este ventajoso punto de vista bastante concentrado en el Mar del Norte tiene su precio. Si bien las observaciones que hace Wrigley sobre Marx son agudas y convincentes, sus comentarios sobre Weber son algo superficiales; además Wrigley pasa sencillamente por alto a otros importantes sociólogos. (Se menciona a Freud dos veces como un comentarista de la gran transformación histórica, aunque no queda claro qué ideas de Freud podrían ser relevantes y por qué.) Comte y Durkheim no figuran en el índice, ni tampoco autores como Joseph Meedham o Mark Elvin, que podrían echar luz sobre la disponibilidad y la función que tuvo la inno-

vación técnica en la China. Dada la importancia que tiene para la argumentación de Wrigley la cuestión de saber si las innovaciones dependen de las necesidades sociales o son autónomas, ésta resulta una extraña omisión. (La perspectiva autonomista es fundamental para la posición de Wrigley.)

La pregunta más importante que se hace este autor es indudablemente ambiciosa. La pregunta misma y el método empleado para responderla, aparecen resumidos en el siguiente pasaje:

> Luego, lo que me parece importante es, no lo que era común a todos los países que vivían la modernización, sino lo que tenía Inglaterra de peculiar. Y lo que se explica es, no simplemente por qué la revolución industrial se dio en Inglaterra antes que en ninguna otra parte, sino *por qué ocurrió tal revolución.* (La bastardilla es mía.)

Muchos de nosotros continuamos pensando que en definitiva es más importante lo que los países en vías de modernización compartían que el carbón, o James Watt como lo peculiar de Inglaterra. Sin duda habrá quienes sospechen que ello se debe a que abrigamos una aversión irracional por considerar que el mundo en que vivimos, cuya naturaleza es nuestra preocupación principal, sea el fruto de un mero accidente.

Puede caer sobre Wrigley (del mismo modo en que éste la hizo caer sobre su héroe Smith) la sospecha de que en última instancia, y a pesar de las salvedades contenidas en este libro, Wrigley da excesivamente por descontadas las idiosincrasias culturales y políticas de la Europa noroccidental. De ahí que subestime la continua relevancia que éstas tuvieron a lo largo de los dos procesos que Wrigley pretende separar. Por otra parte, Wrigley cita acertadamente la observación de Smith referente a que el efecto más importante que tuvieron el comercio y la manufactura fue el de «introducir gradualmente el orden y el buen gobierno y con ellos la libertad y la seguridad individuales entre los habitantes del país, quienes anteriormente habían vivido en un permanente estado de guerra con sus vecinos y de servil dependencia de sus superiores». Smith no se equivocaba al asignar crucial importancia a ese efecto, pero cometía un error garrafal al considerar los mecanismos que produjeron el cambio.

En otro pasaje citado por Wrigley, se sugiere que fue la vanidad de los señores lo que permitió que se dejaran seducir por la posibili-

dad de cambiar la exhibición ostentosa de sirvientes por la de chucherías, con lo cual transformaron un nexo personal que engendraba dependencia en el nexo impersonal, anónimo y políticamente anodino del mercado que no engendra ninguna sumisión. De suerte que aparentemente fue la vulgaridad de los señores lo que los castró políticamente. Pero ciertamente tales señores no eran tan necios. Si optaron por ese cambio debe de haber sido porque prevalecía entonces un clima moral y político en el que la riqueza líquida constituía una palanca de poder mucho mejor que la anterior inversión en sirvientes, que adolecía de gran iliquidez, un clima en el que seguramente esta inversión ya no debía rendir un gran beneficio, si es que rendía alguno. El sentido económico y no la más pueril de las vanidades fue lo que eventualmente condujo a las compensaciones que Smith no previó. Si los factores que hicieron posible este clima político estuvieron también vinculados con aquellos que finalmente permitieron el crecimiento continuo e irrestricto es ya otra cuestión. Semejante vínculo podría establecerse firmemente si la separación entre modernización e industrialización que propuso Wrigley estuviese destinada al repudio generalizado.

Seguramente los especialistas se interesarán en ese libro por el extenso tratamiento que da Wrigley a la historia social, demográfica y urbana. Por mi parte, no he discutido esos detalles y además no me considero competente para hacerlo. Pero sí creo que toda persona no especializada que se interese por la cuestión central del surgimiento y la naturaleza del mundo moderno ha de encontrar en sus ideas generales gran estímulo e ilustración.

10
Un marxismo que podría haber sido

El estudio de las ideologías suele concentrarse en los casos que han obtenido éxito, en sistemas de creencias que han tenido un vigoroso impacto. Pero tal vez también merezcan investigarse otros ejemplos. Puede haber grupos de ideas que posean todos los méritos necesarios para alcanzar el éxito, pero que, quizás porque vieron la luz del día demasiado pronto o demasiado tarde o en lugares o contextos inapropiados, no lograron hacer el impacto que merecían.

Creo que la obra de Yuri Semenov pertenece a esta categoría. Es una obra relativamente desconocida fuera de la ex Unión Soviética y dentro de ella sólo tuvo una repercusión limitada. Las circunstancias históricas no le fueron propicias. Sin embargo, de esa obra podemos aprender no pocas cosas.

Yuri Semenov es un filósofo marxista y un antropólogo social (por lo menos se lo caracterizaría con esta terminología en Occidente). Semenov enseñaba marxismo-leninismo en un instituto tecnológico y era además miembro de lo que fuera el Instituto de Etnografía de la Academia de Ciencias de la URSS y lo que ahora es el Instituto de Etnología y Antropología de la Academia Rusa. Dentro de ese instituto, Semenov formaba parte de un departamento conocido como la sección Sociedad Primitiva; otros miembros del departamento son estudiosos tales como I. Pershitz, V. Shnirelman y O. Artumova. Puede caracterizarse a Semenov como un teórico general del marxismo con un especial interés por esa parte de la teoría marxista que trata las sociedades primitivas y la historia temprana de la humanidad. Pero a Semenov le interesaba asimismo mucho lo que en el Occidente se llamaría sociología histórica comparada o macrosociología, disciplina que presenta cuestiones tales como la

tipología de sociedades, la periodización histórica, la aceptación o el rechazo del concepto de un modo asiático de producción y su lugar dentro del esquema marxista. Semenov no es (y que yo sepa nunca lo fue) un antropólogo de campo; ni le interesó específicamente la organización interna de alguna determinada sociedad. Es ante todo un teórico que se siente cómodo dentro de la tradición de los clásicos marxistas y de sus predecesores, pero al mismo tiempo está familiarizado con la teoría social occidental y especialmente con la teoría antropológica social. Por ejemplo, escribió un resumen del debate registrado en la antropología económica occidental entre «formalistas» y «sustantivistas», es decir, entre aquellos que sostienen la utilidad de la teoría económica formal para estudiar la economía de pueblos simples, y aquellos que, en cambio, prefieren concentrarse en el estudio de las instituciones que se encuentran en tales Sociedades, sin interpretar la conducta económica individual desde el punto de vista de una teoría económica supuestamente universal. Su versión de este debate es un modelo de lucidez y objetividad y ha sido traducida al inglés.[1]

Deberíamos decir algo sobre la historia del Instituto de Etnografía (tal como fue) y del papel que desempeñó. El instituto tuvo sucesivamente tres directores: Tolstov, Bromley y Tishkov. Estos hombres corresponden más o menos a las tres fases de la historia soviética que son el stalinismo, el período de estancamiento y la perestroika. La suerte de la perestroika está aún sin decidir en el momento en que se escriben estas líneas, de manera que me abstendré de especular sobre ella. Tolstov era un rígido stalinista; su reinado terminó a fines de la década de 1960 después de la caída de Kruschov y no resulta interesante en nuestro tema. Bromley expresó la relativa tolerancia del período de *Zastoi.*

Hay dos rasgos del período en que Yulian Bromley dirigió el Instituto que merecen tenerse en cuenta. Uno es el *relativo* liberalismo de la atmósfera que imperaba en el instituto durante ese período, liberalismo que fue objeto de la envidia por parte de miembros de institutos vecinos (digo vecinos en los dos sentidos, es decir, por las cuestiones que se trataban en ellos y por la locación física; pienso, por ejemplo, en los dos institutos de historia). No quiero decir que la atmósfera del instituto fuera liberal medida por los criterios occidentales y que se registraran discusiones públicas en las que el marxismo fuera cuestionado. Lo que digo es que una gran proporción de las personas que, según las normas soviéticas de aquellos días, habían multiplicado malas notas (antecedentes judíos o un

período pasado en los campos de concentración, o la costumbre de hablar solapadamente y estimar que la ortodoxia podía ser cuestionable, la tendencia a establecer contactos fuera del mundo socialista) encontró empleo en el instituto, a veces después de haber fracasado en el intento de obtener trabajo en otra parte o de haber perdido algún otro empleo. No eran desconocidos en el instituto los debates internos, a veces acerbos, sobre los principios fundamentales de la teoría antropológica social y las posibles implicaciones que ésta tenía para el marxismo. Un miembro del instituto que solicitó emigrar y convertirse en un *refusenik* fue tratado con gran indulgencia, si consideramos las normas que regían en la Unión Soviética en aquellos días de la preperestroika. Se lo mantuvo en su categoría anterior durante un tiempo y luego, cuando por fin fue despedido, volvió a nombrárselo, aunque en una categoría inferior. No hubo intentos de hostigar a otros miembros de su familia. Los miembros del instituto que actuaban en esferas no muy apropiadas (como por ejemplo, el renacimiento de instituciones comunales judías en Moscú o la enseñanza del hebreo) si bien no recibían la promoción que merecían conservaban sin embargo sus puestos. Miembros más ortodoxos del instituto ciertamente se daban cuenta de que Bromley estaba corriendo riesgos al adoptar esa actitud tolerante (una actitud que bien podría considerarse normal en las sociedades liberales pero que era inusitada y posiblemente peligrosa en el clima moral y político que reinaba en Moscú y en aquella época). Un observador hostil o cínico podría afirmar que el director estaba desarrollando un doble juego: por un lado se aseguraba la aprobación del mundo exterior por su relativo liberalismo y su tolerancia; y por otro lado, conquistaba puntos favorables locales por restringir a un grupo de potenciales disidentes. El contrato que parecía firmado entre el director y los dudosos personajes (desde el punto de vista de los criterios del momento) decía más o menos lo siguiente: «*Usted* no haga bambolear demasiado visiblemente el bote, pero sea productivo en la esfera de la erudición y así tal vez pueda ayudarme un poco a escribir mis libros. Yo, por mi parte, haré lo posible para asegurar que usted pueda continuar en su trabajo sin indebidas molestias.

Quién sabe si llegado el momento alguno de ustedes pueda viajar un poco, aunque, dada la naturaleza de las cosas, es una ganga que está muy racionada».

Un segundo rasgo que caracteriza el período de Bromley es el hecho de que el director dio al instituto un nuevo rumbo: el estudio de la *etnicidad,* es decir, el estudio de la cultura étnica y de las relaciones étnicas, de manera que implícitamente Bromley contribuyó a que la «etnografía» se convirtiera en la ciencia especializada en el problema de las nacionalidades.[2] Este era un paso interesante desde varios puntos de vista. En la Unión Soviética la antropología social (cualquiera que sea el nombre con que se la practique) enfrenta el mismo problema que enfrenta en todo el mundo, a saber, el problema de que, con la rápida difusión de la modernidad, las comunidades primitivas están desapareciendo velozmente; de manera que la disciplina está perdiendo su objeto de estudio distintivo. Pero algunas culturas étnicas distintivas, por otro lado, no están despareciendo, de suerte que, al convertir la etnografía en el estudio de la cultura étnica —Bromley se inclinaba bastante a emplear este argumento verbal— se aseguraba que el tema tuviera una esfera propia de indagación. Al convertir la disciplina en el estudio de la cultura étnica, el campo de las estructuras se dejaba implícitamente a las otras disciplinas, de manera que la probabilidad de conflicto con la teoría marxista disminuía. Sobre todo, la orientación del instituto en esta dirección hizo posible afirmar que el instituto trataba algo supremamente importante: el problema de las nacionalidades, de la diversidad étnica y hasta del conflicto en la Unión Soviética. Cuando el problema por fin estalló con la liberalización de Gorbachov, fue posible decir, por un lado, que el instituto había descubierto el problema mucho antes de que su importancia se hubiera hecho manifiesta y, por otro lado, que había mostrado indebida indiferencia ante tal problema. Por supuesto, en aquella época habría sido imposible publicar conclusiones para señalar que el conflicto y la desarmonía estaban maduros.

Habría sido difícil defender las publicaciones del instituto sobre este asunto contra la acusación de complacencia, si ésta significa no haber señalado la fuerza y la naturaleza explosiva del nacionalismo irredento y de los conflictos nacionales de la Unión Soviética, pero lo único que podemos agregar es que en aquel momento la publicación de esas conclusiones era sencillamente inimaginable. Aceptado esto, la debilidad que, dadas las circunstancias políticas del momento, no podía remediarse, es menester asignar ciertos méritos a la obra de Bromley y de su instituto. A mi juicio allí se hicieron las preguntas apropiadas acerca del nacionalismo moderno, como por ejemplo, ¿cuáles son las relativas posibilidades de vivir de los

miembros de las varias categorías étnicas? ¿Qué relación hay entre la etnicidad, las oportunidades de instruirse y las perspectivas de hacer carrera? En otras palabras, el sentimiento étnico no es algo atávico en los miembros de *Gemeinschaften* primordiales, sino que es más bien un sentimiento que caracteriza a los miembros urbanizados, instruidos y móviles de una sociedad industrial. En segundo lugar, tienen que ver con este punto el hecho de que Bromley viera con toda claridad la naturaleza *social* del moderno grupo étnico, contrariamente a cualquier tipo de definición biológica, y su debate con el ex disidente romántico, Gumilev (geógrafo e hijo de la poetisa Akhmatova).

Sin embargo y a pesar del hecho de que su posición pública era ante todo la de un teórico de la etnicidad, Bromley no era realmente ni por temperamento ni por vocación un teórico. Aunque se consideraba un marxista (y estimo que sincero) no creo que haya internalizado profundamente la elaborada estructura del pensamiento marxista ni que lo considerara de un interés absorbente. Bromley no era hombre de temperamento teórico o dogmático y en las conversaciones solía (como observó privadamente y en tono divertido un herético del instituto) hacer afirmaciones enteramente heterodoxas, no porque deseará desafiar la ortodoxia, sino simplemente porque no se daba cuenta de que lo estaba haciendo. Ahora bien, la época del estancamiento no fue un momento de fe (por el contrario, fue una época de erosión de la fe), pero tampoco fue por cierto una época de franca disidencia. Las formas de decoro marxistas se observaban. Pero para observarlas es menester que uno sepa lo que esas formas son. Lo mismo que en la excelente pieza de Václav Havel sobre la función que cumple la ininteligible jerga marxista en el gobierno de una empresa socialista, uno necesita de alguien que realmente entienda cómo funciona el lenguaje con todos sus giros, matices y flexibilidades, así como sus rigideces; necesita uno de alguien que sea por temperamento y formación intelectual, un teórico. Yuri Semenov fue ese hombre. Caracterizarlo como un perro guardián ideológico del instituto parece poco agradable y ciertamente no tengo la intención de caracterizarlo de ese modo. Más bien intento describirlo como un hombre con profunda y cabal comprensión del marxismo que sinceramente lo abrazó, que tenía un fino sentido de los problemas del marxismo y de sus potencialidades y que sabía cómo desenvolverse en el intrincado sistema conceptual marxista.

En una conferencia internacional en la que los dos hombres aparecieron juntos, Bromley y Semenov daban la impresión de formar un equipo. La teoría y la praxis no estaban unidas en una sola persona, como quizás fuera el ideal según el marxismo, pero ambas estaban presentes en este equipo de dos hombres, uno de los cuales encarnaba la gran destreza y energía políticas y el otro aportaba el refinamiento y la profundidad teóricos.

Tal vez sea esa la función efectiva que cumplió Semenov; en una época en que el celo y la convicción ideológicos estaban en pronunciada decadencia, en que la obra concreta del instituto estaba orientada hacia un campo en el que el marxismo difícilmente resultaba relevante (o bien era un obstáculo), pero una época en que todavía no se toleraba a los francos disidentes, Semenov contribuyó a suministrar los elementos teóricos que aún eran *de rigueur*. Puede no haber sido el único en ayudar a desempeñar esta tarea, pero él la hizo bien, con ingenio, profundidad, erudición y (estoy persuadido de ello) con sinceridad. Si la historia hubiera marchado en una dirección diferente, si el clima hubiera sido distinto, la contribución teórica de Semenov habría sido objeto de gran aclamación. Si este fuera un mundo justo, que no lo es, podríamos quizás haber oído hablar de marxismo-leninismo-semenovismo: los ajustes y las interpretaciones que aportó Semenov al marxismo habrían sido apropiados y al mismo tiempo perfectamente plausibles, si el mundo hubiera marchado en una dirección en la que aún parecía marchar (digamos, por ejemplo, en los días de Kruschov) y en la que quizás podría haber parecido marchar sin absurdos durante unos pocos años más.

El marxismo presenta dos problemas a cuya solución, según me parece, Semenov hizo interesantes, ingeniosas y sugestivas contribuciones. Uno es el problema de los orígenes: ¿cómo comenzó el género humano y cómo comenzó la sociedad humana? y ¿cómo estos comienzos se ajustan al esquema general marxista? El otro es el problema de la tipología básica de las sociedades humanas y de la periodización de la historia. Podemos llamarlos el problema de la génesis[3] y el problema de la entelequia.

La génesis

El marxismo cristalizó en el espíritu de su creador en la década de 1840. Por lo menos un comentarista, Richard Tucker, se cree

capaz de señalar casi el momento mismo en que Marx inventó el marxismo, es decir, en un acceso de hegelianismo, cuando Marx comprendió de pronto que la filosofía de Hegel contenía en forma codificada la historia económica de la humanidad.[4] Esa primera formulación del marxismo sufría sin embargo de por lo menos dos desventajas: era anterior a la publicación de las ideas de Darwin y también anterior, en un lapso mayor, a las publicaciones de L.H. Morgan. En otras palabras, no había todavía una biología evolutiva ni existían los principios de la antropología moderna. Estos elementos se incorporaron en las formulaciones posteriores del marxismo, pero evidentemente no podían encontrarse en la primera cristalización del sistema que era anterior a aquella biología y a aquella antropología. En definitiva, ¿qué pensaban exactamente los padres fundadores del marxismo sobre los comienzos mismos del ser humano y la vida social? Que yo sepa debe responderse que no pensaron gran cosa en estas cuestiones, o quizás no pensaron absolutamente nada. Eran hombres, no tan solo eurocéntricos, sino que además estaban orientados hacia la historia y no se inclinaban mucho a considerar al hombre con el fondo de la biología. La historia era suficiente.

Sin embargo, esa cuestión tenía que abordarse. Debe haber habido un comienzo, de manera que toda teoría general del desarrollo de la sociedad humana no puede apartar su mirada de la cuestión de cómo comenzó todo. Pero el marxismo tiene una necesidad especial de encarar este problema. En la manera en que finalmente cristalizó, el marxismo atribuye un «comunismo primitivo» a los comienzos de la humanidad y el hecho de atribuírselo es de gran importancia. Ayuda a dar prueba de que el comunismo es factible y también contribuye a dar una respuesta a la pregunta: ¿por qué es el comunismo deseable? Marx trabajaba con el concepto de *Gattungs-Wesen,* que se ha traducido de una manera bastante imprecisa como «el ser de la especie» o también como «la esencia de la especie». ¿Por qué es el comunismo deseable? ¿Por qué el hombre está alienado de su verdadera esencia cuando vive en formaciones sociales no comunistas dotadas de clases? Una respuesta que estuvo de moda por lo menos entre algunos adeptos del marxismo y que también propuso uno de los críticos más elocuentes del sistema, Karl Popper, es la siguiente: el marxismo evita moralizar, se limita sencillamente a predicar, siguiendo a Hegel, el reconocimiento de la necesidad.[5] El marxismo predice lo que *debe ser* y, como lo que debe ser habrá de venir, el marxismo posee la única clase de bondad que admite el

pensamiento científico, el marxismo es ciertamente científico, o por lo menos así lo creían en algún momento sus adeptos. El inconveniente de esta interpretación simultáneamente cientificista y hegeliana está en que ella no corresponde por cierto al verdadero estado anímico de los marxistas ardientemente creyentes en los días en que la fe era todavía ardiente (lo cual quizás no importe gran cosa porque, ¿no podría acaso alistarse del lado de la historia cierta dosis de falsa conciencia emocional?), pero tampoco parece corresponder a las verdaderas convicciones de Marx, en todo caso las que éste alimentaba en su juventud. Marx parece haber creído que el hombre tenía una esencia, que ésta estaba en conflicto con la sociedad de clases en general y con el capitalismo en particular y que la verdadera esencia humana volvería a manifestarse de nuevo con el comunismo, circunstancia que legitimaba este sistema.

Ahora bien, todo esto está muy bien pero presenta algunos problemas. Puede haber estado muy bien para el joven Karl Marx: para él, como lo ha señalado reiteradamente Heinz Lubasz, Aristóteles no era simplemente un texto clásico, sino que constituía una verdadera autoridad científica, de modo que era menester tomar seriamente a Aristóteles, lo mismo que a Hegel, si se pretende entender cómo trabajaba el espíritu de Marx.[6] En otras palabras, hay especies y hay esencias, pero ésta no es una opinión fácilmente aceptable para el espíritu moderno. En primer lugar, muchos *de* nosotros somos nominalistas y no creemos en las esencias. (Algunos, como Quine, pueden no estar demasiado seguros de su nominalismo, pero ciertamente están muy seguros de que no creen en esencias y ven el repudiado fantasma de Aristóteles detrás de todo concepto de significación.) Independientemente de todo nominalismo general, está además el problema de Darwin, cuya doctrina establece que no hay especies dadas y estables. De modo que, aun cuando haya cosas en el mundo, cosas que tengan esencias, las especies, como son inestables, no pueden tenerlas. ¿Qué decir entonces del concepto de *Gattungs-Wesen?*

Si la humanidad comenzó su trayectoria con una esencia genérica de la cual se vio luego penosamente alienada, tiene que haber estado primero dotada de una esencia y además con la esencia que esa teoría exige. Ese es el problema y, en un volumen producido con los auspicios del Instituto de Etnografía, siendo el director uno de sus tres autores y Semenov otro, se da una respuesta al problema. El volumen estaba claramente destinado a suministrar al marxismo su Libro del Génesis que le faltaba, y le faltaba en parte porque Darwin

había, publicado su obra demasiado tarde. La parte de ese volumen que responde a estas preguntas: ¿cómo adquirió la humanidad su esencia? y ¿cuál es su esencia? es el trabajo de Semenov, como se especifica en el mismo volumen.

Teóricamente, habría sido posible atribuir comunismo no sólo al hombre primitivo, sino también a sus antepasados prehumanos y legitimar el comunismo no como algo específicamente humano, sino como algo correspondiente a la vida como tal. La idea no es intrínsecamente absurda. Una gran filosofía primariamente inspirada en el darwinismo, me refiero al pragmatismo, sostiene precisamente eso. Presume que el correcto procedimiento de adquirir conocimientos no es algo distintivamente humano, sino que es practicado por toda la vida: con el procedimiento de la prueba y el error, la vida misma elimina las teorías erróneas o las interpretaciones erróneas. Entre los filósofos contemporáneos, los dos que son considerados los mejores —Popper y Quine— creen en versiones de esta teoría.[7] Popper ha celebrado la similitud del método empleado por la ameba y por Einstein.[8] La única diferencia entre la vida en general, por un lado, y la humanidad, por el otro (o acaso, más estrechamente, la humanidad letrada o científica) está en que el proceso de eliminación de error, en el primer caso usa el brutal procedimiento de eliminar al que comete el error, en tanto que, entre nosotros, el error puede eliminarse mientras quien lo comete puede vivir para volver a equivocarse algún otro día. Pero éste es un mero detalle, aunque quizás un detalle de suma importancia para quien comete el error en cuestión. El punto básico es el de que la fórmula para salvar el conocimiento, de conformidad con estas teorías, continúa siendo la misma a través de toda la historia de la vida.

De manera que esta continuidad del procedimiento de salvación que se da en toda vida *podría* ser un modo de superar el problema. Pero realmente es bastante más difícil aplicar esta doctrina en la esfera de la moralidad y de la organización social que en la esfera de la teoría del conocimiento. Por lo pronto, esa doctrina sencillamente no concuerda empíricamente con la realidad. Algunos animales son gregarios y otros no lo son.

La organización comunal no está confirmada, podríamos decir, por el consenso de toda vida (en tanto que el método cognitivo de la prueba y del error quizás esté confirmado o en todo caso no es enteramente absurdo pretender que lo esté). Algunas especies que parecen ejemplificar perfectamente una organización comunal —especialmente los insectos sociales— no parecen realmente atractivas

como modelos morales o sociales de emulación. El invocarlas difícilmente pueda fortalecer la atracción del comunismo. En consecuencia, por más que los pragmatistas hayan aportado muchas cosas en el campo de la epistemología, por lo menos en la teoría sociopolítica esta opción parece excluida.

Semenov adopta otra estrategia. En el hombre debe de haber ocurrido algo especial durante el proceso de convertirse en humano (en el curso de la antropogénesis), algo que diferencia al hombre propiamente dicho de sus antepasados protohumanos. ¿Qué era ese algo? Para el marxismo resulta natural considerar al hombre como el animal que usa herramientas: es el desarrollo de herramientas lo que realmente lo diferencia de los otros seres. Es el *trabajo* sobre todo lo que constituye la médula de la humanidad, el trabajo productivo e inteligente. Pero es menester inventar las herramientas, usarlas, conservarlas. Y aquí llegamos al centro mismo de la teoría de Semenov que explica por qué el hombre primitivo *tenía que ser comunista,* por qué no podía progresar a lo largo de la senda de la producción con herramientas a menos que fuera comunista.

Las hordas o bandas protohumanas tenían cohesión y al propio tiempo estaban animadas por la violencia y el afán de dominación. Los fuertes dominaban a los débiles. Esas bandas debían tener cohesión si pretendían sobrevivir en un ambiente muy rudo y sobre todo si debían sobrevivir a las competencias y conflictos registrados entre diferentes bandas, pero el único medio da que disponían para asegurarse la cohesión interna era la dominación. La cohesión estaba presente, pero se trataba de una cohesión *impuesta por la fuerza.* Pero este tipo de orden social (el gobierno de los asesinos *y* matones) no era propicio a las innovaciones técnicas ni al progreso, no era propicio al invento ni al desarrollo de herramientas. Los intelectuales innovadores, como bien lo sabemos por nuestra propia sociedad, no son siempre, o por lo general, también físicamente fuertes y agresivos. Quizás se hagan meditabundos porque son mansos o se hagan mansos porque son meditabundos. Sea ello lo que fuere, lo cierto es que los violentos se apoderarán de los frutos de los innovadores y de esa manera, el gobierno de los asesinos no es propicio al progreso de la primitiva tecnología. ¿Qué hacer?

Respuesta: surge un *ethos* comunista, igualitario, que tiende a compartir los recursos. Esto no asegura que los innovadores obtengan una recompensa especial por su innovación (una teoría de esta índole podría convenir a los entusiastas del *laissez-faire* que tratan de reivindicar su posición en la historia del hombre primitivo, pero

no conviene al marxismo); sin embargo asegura por lo menos que aquellos innovadores paleolíticos se beneficien en alguna medida junto con los demás miembros de la banda. Sin un *ethos* comunista no habría ningún progreso en la humanidad propiamente dicha que utiliza herramientas.

El problema está en camino de resolverse, pero todavía no lo está propiamente. Vemos por qué el comunismo era *necesario* pero aún no vemos cómo se puso en obra. ¿Engendran las necesidades su propia satisfacción? Afirmarlo constituye un pensamiento descaradamente teleológico que es incompatible con la verdadera ciencia. En este triste mundo las cosas no ocurren porque se necesiten, porque su aparición beneficiaría a alguien, hasta a la humanidad en general. Quienes creen en una deidad, benévola que tenía un designio beneficioso para su creación podrían razonar de esta manera, pero esa teleología ha quedado excluida de la ciencia.

Sin embargo, ese pensamiento retornó, gracias a un sustituto de la deidad ampliamente difundido, el concepto de selección natural. Y ciertamente. Semenov se vale de ese concepto. (Obsérvese que si ésta es la correcta interpretación del marxismo, su formulación completa no era posible hasta después de Darwin) Semenov invoca la selección natural, que opera, no en los individuos, sino en las bandas, de manera tal que favorece a quienes han desarrollado un *ethos* comunista, un *ethos* que insiste en compartir los recursos, de suerte que los innovadores técnicos se benefician por lo menos tanto como sus compañeros de la banda. Por otro lado, las bandas que continúan valiéndose de la dominación basada en la violencia como medio principal de asegurar la cohesión pierden así la carrera tecnológica y a la postre quedan eliminadas por su inferioridad económica. La eliminación de las bandas no significa necesariamente la eliminación de sus miembros; una banda puede desintegrarse y sus miembros, o algunos de ellos, pueden encontrar un lugar en una banda mejor dotada y más digna de sobrevivir. Es importante observar que la eliminación, se refiere a las comunidades sociales y a su espíritu, no a los individuos.

Hemos visto pues a Semenov hallar la teoría que explica por qué la humanidad tuvo que adquirir un *ethos* comunista que luego forma parte de la esencia de la especie y elude la trampa del razonamiento teleológico con una versión de la selección natural. Sin embargo, todavía no ha salvado todas las dificultades. Semenov empleó la selección natural para evitar el peligro de la teleología, pero ése no es un principio aceptable como principio fundamental de socio-

logía, como el mecanismo que determina y rige la suerte de las sociedades humanas. Si todo se redujera a esto, si ése fuera el principal mecanismo que gobierna la historia, ¿qué hemos de decir del marxismo, de la doctrina de que el conflicto interno de clases es la principal fuerza motriz de la historia? Si la selección es lo que impulsa a las sociedades o las selecciona, ¿no nos encontramos aquí muy cerca de una versión de biologismo o hasta de fascismo?

Semenov elude también este peligro. La selección natural desempeñó efectivamente una parte decisiva en la primera fase de la historia humana propiamente dicha, al dotar a la humanidad de ese *ethos* comunista, pero posteriormente ya no es esencial y acaso ni siquiera esté presente. ¿Cómo es eso? El *ethos* comunista trabaja interiormente, mediante compulsión interna, por obra de la *voluntad* y de la *conciencia.* Así se introduce un nuevo mecanismo en el mundo, un mecanismo indispensable, pues una especie que usa herramientas evidentemente no puede desenvolverse sin ese mecanismo, pues necesita ser comunista y social y no tiene otra manera de alcanzar esa meta que en virtud de una obligación interna. Esto define a la sociedad y una vez presente opera un nuevo mecanismo propiamente social, diferente de la mera selección externa de la naturaleza.

Esta línea de pensamiento es fascinante y dramática. Semenov salva peligro tras peligro: primero la teleología, luego el biologismo; y evita cada uno de esos peligros sólo para caer en el siguiente que parece peor que el mal que se proponía evitar. Por cierto, esta última solución —destinada a eludir el biologismo— puede alcanzar su objeto: pero, ¿no es peor el precio que se paga que lo que se proponía eludir? Ahora nos encontramos claramente ante una pronunciada forma de *idealismo:* la humanidad se define atendiendo a la presencia, dentro de ella, de una conciencia y una voluntad que le dan su carácter verdaderamente humano y determinan su ulterior desarrollo.

El lenguaje de Semenov recuerda aquí claramente a Rousseau y su voluntad general y a Durkheim con sus representaciones colectivas. Es de presumir que resulte natural para un marxista hacerse eco de Rousseau (que después de todo ejerció una influencia en el fundador del marxismo), pero Durkheim es una cuestión diferente. (Semenov no cita a ninguno con su nombre, pero no cabe abrigar la menor duda sobre la resonancia que tuvieron las ideas de estos autores en su argumentación y en sus escritos.)

Pero no tenemos nada que temer: una vez más se evita ahora el peligro de idealismo. Invocar la voluntad y la conciencia condenaría ciertamente la posición de Semenov al idealismo si la voluntad y la conciencia fueran los primeros y últimos motores de una explicación irreducible. Pero de ninguna manera son tal cosa. No inician ninguna explicación ni terminan la cadena explicativa. ¡Están *al servicio de* un imperativo económico: la necesidad de engendrar, aumentar, desarrollar los inventos y desplegar y mantener las herramientas! Semenov recurre por cierto a la conciencia y a la voluntad, a la obligación conceptual y moral interna, en el estilo de Kant y de Durkheim, para explicar cómo sean posibles la moral y la humanidad, pero las invoca sólo como medios auxiliares, como instrumentos de una necesidad económica. Así se respetan y observan las formas del materialismo histórico.

Pero, ¿no es éste un argumento teleológico? ¿No se invoca una necesidad para explicar la aparición de algo que satisfaga esa necesidad? ¿Es lícita esta línea de razonamiento? Por supuesto ya nos hemos encontrado antes ante este punto. Semenov evita la teleología al recurrir al método tradicional empleando la selección natural; y luego evita el biologismo invocando la compulsión interior; y luego... y así sucesivamente.

El círculo es claro, completo y firme pero no está, a mi juicio, viciado. Esto no significa que la posición de Semenov sea necesariamente válida, pero esa posición no es ni incoherente ni incongruente. Con todo, su elegancia y coherencia no son sus únicas virtudes. Semenov presenta su posición con considerable elocuencia y verba literaria y, según me parece, es muy impresionante cuando describe la condición interna del hombre primitivo lanzado a este proceso. La compulsión interna, esa nueva compulsión comunista, opera dentro del hombre, pero la naturaleza de tal compulsión y su finalidad no son todavía completamente claras y pueden causar desconcierto; además, quizás no sea del todo efectiva y necesite en ocasiones estar complementada por el anterior instrumento de cohesión social, a saber, la compulsión *exterior* instrumentada o sancionada por la amenaza, el temor y tal vez hasta el terror. Considerando esa banda de homínidos recientemente humanizados, cabe suponer que todavía esté rodeada por aviesos enemigos cuya cohesión no ha quedado debilitada por el proceso hacia la condición humana, de manera que los antiguos mecanismos continúan obrando plenamente y la humanidad de una determinada banda puede necesitar verse reforzada, en caso extremo, por el empleo de los

métodos anteriores que, de todas maneras, suelen tener la tendencia a sobrevivir, como ocurre con los antiguos hábitos... En la plenitud de los tiempos, la nueva compulsión interna y sus frutos económicos bastarán, tanto para asegurar la cohesión de la banda recientemente humana, como para protegerla de enemigos exteriores que todavía no han cumplido la transición. Pero, ese feliz momento no ha llegado aún. Hay que esperar y mientras tanto los nuevos seres humanos, recientemente surgidos, pueden verse acosados por restos pre humanos de violencia y dominación y por la ininteligibilidad y la efectividad meramente parcial de las nuevas sanciones internas.

Esa es la versión que da Semenov de la condición interna del hombre primitivo, afligido por la permanencia de la opresión y de la desigualdad que reinan en su propia banda, desconcertado por el carácter incomprensible del nuevo *ethos* y el dudoso dominio que ese *ethos* ejerce sobre sí mismo y sus compañeros de banda. ¡Qué admirable paralelo con el estado mental de por lo menos algunos ciudadanos soviéticos (por supuesto antes de la perestroika), afligidos por la permanencia de la opresión y la intimidación, desconcertados por la ineficacia de la nueva moral socialista, decepcionados por sus frutos materiales, en todo caso hasta entonces...! Desde luego, mientras la humanidad esté presente únicamente en una sola banda, mientras el socialismo esté presente únicamente: en un país o en varios de ellos, mientras los frutos de ese *ethos* amigo de la tecnología no hayan rendido en plenitud, todo tiene que ser por fuerza un poquito penoso. Se necesita paciencia. En suma, Semenov no sólo suministró una solución elegante e ingeniosa a un problema qué sus compañeros marxistas prefirieron ignorar convenientemente, sino que la solución que Semenov ofreció está llena de vigorosas resonancias para el ciudadano soviético que reflexiona sobre su propia condición.

La entelequia

El problema de los orígenes y naturaleza de la humanidad primitiva y de la esencia de la especié humana no es el único al que Semenov da una solución que virtualmente representa un modelo de construcción ideológica. Hay otro problema que desde hace mucho tiempo preocupó a los teóricos marxistas, a saber, el de la aplicación o aplicabilidad de los cinco o más estadios canónicos de la historia

humana al material empírico real de la historia.[9] ¿Pasaron realmente todas las sociedades a través del comunismo primitivo, de la sociedad esclavista, del modo asiático de producción (la inclusión de este punto es desde luego por sí misma un tema importante de discusión), del feudalismo, del capitalismo, del socialismo...?

En realidad Semenov contribuyó significativamente a desarrollar el debate relativo a la existencia y ubicación histórica del modo asiático de producción. Este problema evidentemente le preocupó durante largo tiempo y sus persistentes esfuerzos por llegar a su solución atestiguan una indagación intelectual sin dogmatismo, así como su relación de la historia del debate central registrado en la antropología económica occidental atestigua su erudición y su capacidad de sintetizar, con gran objetividad y precisión, posiciones que no son las suyas y con las que de ninguna manera está de acuerdo. Pero aquí lo que nos interesa no es la contribución que haya hecho Semenov al problema específico del modo asiático de producción, sino más bien su manera de tratar el problema más general de las formaciones sociales y el lugar que éstas ocupan en la historia del mundo.

¿Se aplican verdaderamente los estadios canónicos de la teoría marxista (con el problemático modo asiático de producción o sin él) a las sociedades concretas? Durante el primer «deshielo» (muy parcial) registrado en la década de 1960 apareció un libro sintomático que ejerció influencia[10] y que tornaba a examinar la cuestión; el ensayo crucial contenido en ese libro hacía notar que las *excepciones* a la presunta ley de los estadios parecen ser más numerosas que los casos de conformidad con dicha ley. En realidad es sumamente difícil o imposible identificar una sociedad conocida que haya pasado a través de todas las fases o estadios del desarrollo social que el marxismo atribuye a la lógica interna del desarrollo social, a lo que impone el crecimiento de las fuerzas de producción, a la organización social y a la estructura de clases en cuyo seno operan dichas fuerzas. ¿Entonces?

Hay una interesante respuesta a este problema y Semenov la ofrece. Básicamente esa respuesta dice lo siguiente. La ley de los estadios (a saber, la aplicabilidad de las varias fases y la secuencia en que deben aparecer) se aplica y debe aplicarse, no a las sociedades individuales, sino solamente *a la historia del mundo considerada como un todo*. Demasiados expositores —virtualmente todos ellos, parece decir implícitamente Semenov—, han adoptado sin crítica alguna la interpretación falsa que reduciría la tesis marxista a algo

parecido a lo siguiente: toda sociedad en su desarrollo pasa del comunismo primitivo, a través de la sociedad asiática, la sociedad esclavista y el feudalismo, al capitalismo y luego al socialismo y al comunismo. En cambio, la interpretación correcta —que por supuesto plantea sus propios problemas que Semenov luego trata— reza del modo siguiente: esos estadios corresponden a la humanidad considerada como una totalidad, se aplican a la historia global de la humanidad pero no a las sociedades individuales que la componen. Falta ver qué implica para las sociedades individuales esta tesis cuando está correctamente interpretada de esa manera.

La interpretación ofrece algunos puntos que hablan en su favor y otros que van en contra de ella. Si consideramos el lado positivo, es evidente que la teoría se inspiró por cierto no en la consideración de la suerte que corrieron sociedades individuales, sino en reflexiones sobre la historia del mundo. La teoría apareció en el momento en que los europeos todavía solían confundir su propia historia con la historia mundial como tal. Contra dicha interpretación pueden aducirse varios pensamientos: si esa es la concepción correcta, ¿por qué se la ha ignorado o refutado con tanta frecuencia dentro de la propia tradición marxista? ¿Por qué la comunidad marxista estuvo tanto tiempo sumida en el error sin que sus líderes intelectuales lo corrigieran? Si el marxismo pretende ser «científico», como en efecto lo pretende, ¿no deberían, aplicarse las mismas leyes científicas a todos los casos análogos? Y en todo caso, ¿cómo puede una *única* secuencia que no se repite ser también una ley? Si consideramos el caso de una secuencia única, ¿cómo podemos distinguir entre una relación necesaria, que ejemplifica la necesidad de la ley, y una mera sucesión contingente?

Cuando por primera vez supe de esta sugestión de Semenov, la tuve por ingeniosa, interesante y dotada de cierta plausibilidad intrínseca, pero me pareció contraria al verdadero espíritu y a la verdadera intención de los fundadores del marxismo. Al pasar el tiempo he llegado a estar menos seguro de este último punto; bien pudiera ser que Semenov exagerara la originalidad de su propia interpretación y que en realidad ésta está más presente en la tradición marxista de lo que uno podría suponer. Por ejemplo, parece que una concepción similar fue expuesta por el influyente teórico soviético Bogdanov. Y más importante aún, es posible atribuir esta idea al propio Marx, en todo caso en su juventud. El agudo libro de Roman Szporluk sobre *Comunismo y nacionalismo*[11] sostiene que precisamente esa concepción está subyacente en *El manifiesto co-*

munista que, según la interpretación de Szporluk, es un debate codificado con Friedrich List (aunque el único indicio explícito interno de ello parece ser un retruécano, cuando los autores del *Manifiesto* se refieren a la astuta *[listig]* burguesía alemana). La versión de Szporluk sobre el argumento básico de Marx es ésta: la burguesía alemana no puede nunca ponerse al día con la británica o la francesa y el consejo que da List a los alemanes sobre cómo conducirse es absurdo, carente de sentido, y está condenado al fracaso. Alemania no tiene ninguna esperanza de pasar alguna vez por la transición que va del feudalismo al capitalismo, lo cual parece ser una especie de privilegio exclusivo, un *initium* de los ingleses y de los franceses. Todo cuanto los alemanes pueden esperar —y realmente se trata de un privilegio y una ventaja antes que de una desventaja— es incorporarse en esa transición histórica mundial amplia en la que; según parece, los británicos representan la economía, los franceses, la política y los alemanes, la filosofía más avanzada (ejemplificada sobre todo por el propio Marx). En otras palabras, Marx en su juventud se proponía conceder a los alemanes, sin que nadie lo hubiera invitado a hacerlo, esa posibilidad histórica de saltar un estadio, posibilidad que mucho después Marx consideró que debía concederse a los rusos, a instancias de Vera Zasulich. Por supuesto, aquí debemos decir, contra la lectura que hacen Semenov y Szporluk de Marx, que en su correspondencia con Zasulich, Marx hablaba de la posibilidad de pasar un estadio como una rara oportunidad que la historia ofrecía a los rusos, de suerte que, en todo caso en la última parte de su vida, él mismo suscribió la interpretación convencional de su propia posición, a saber, una generalización semejante a la ley aplicable a todas las sociedades, antes que una extraña ley que sólo podía aplicarse a la historia humana vista como un todo.

Ahora bien, suponiendo que esta interpretación sea aceptada —lo cual desde luego tiene la ventaja, desde el punto de vista de defender el marxismo, de que ya no se espera que las sociedades individuales ejemplifiquen todos los estadios, de manera que al no ejemplificar, todos los estadios, ya no constituye un escándalo— ¿cuáles son los problemas que debe afrontar y cómo se las arregla Semenov para superarlos? Si las sociedades individuales ya no ejemplifican directamente el estadio de la esclavitud, el estadio feudal o cualquier otro estadio de la historia mundial, ¿cómo se relacionan esas sociedades con tales estadios? O, para expresarlo de otra manera, ¿cómo estos estadios, o las formaciones sociales que los definen, cobran cuerpo en la vida concreta de la humanidad?

Semenov ofrece la siguiente respuesta: la humanidad se encuentra en un determinado estadio o, si se prefiere, la formación social que define un determinado estadio está presente, cuando la sociedad *líder* (o conjunto de sociedades de la época considerada) ejemplifique la formación social. Por ejemplo, la humanidad se encuentra en el período de posesión de esclavos cuando la sociedad líder del momento, que fue el mundo mediterráneo clásico, está constituida por una economía basada en la esclavitud. ¿Cómo hace uno para identificar la sociedad *líder?* Es una sociedad que habrá de engendrar el siguiente estadio superior en la sucesión temporal. Esta definición introduce un elemento teleológico inevitable dentro del esquema, pero Semenov no parece preocuparse por ello. Además, la definición significa también que uno puede identificar los estadios sólo retrospectivamente, cuando realmente se sabe dónde surgió el estadio superior siguiente. Estas objeciones no parecen fatales para el esquema. Pero lo que todo esto significa es que la periodización histórica y atribuir una formación social a una época es algo que *no* se hace pasando revista a las sociedades, para no hablar de los individuos; de manera que decidir que la humanidad se encuentra en un determinado periodo no depende de que la mayoría de las sociedades vivan en un régimen social dado o de que más hombres viven en un sistema que en otro. No: el estadio está determinado por la dinámica *y* la dirección del sistema. Quienes deciden son los *líderes* sociales, considerados colectivamente. El colectivismo es importante: Semenov, aunque muy hegeliano por su espíritu, solo tiene en cuenta en la historia mundial las naciones, no a los individuos históricos. (En una conferencia antropológica internacional reunida en la década de 1970, el marxista francés Maurice Godelier caracterizó a Semenov como un hegeliano, lo cual determinó cierto embarazo en éste, considerando que se hallaba presente toda una delegación soviética. Pero en aquella época a un estudioso soviético no le importaba que se lo llamara hegeliano en público. En realidad Semenov conoce muy bien a Hegel y aprecia a Hegel, de manera que su obra no está en verdad desprovista de cierto espíritu hegeliano, lo cual no proyecta ninguna duda sobre la sinceridad y ortodoxia de su marxismo.)

En el esquema de Semenov la estructura de este liderazgo histórico es interesante. En toda la historia humana se percibe una pronunciada tendencia a establecer cercos, puntos muertos, callejones sin salida o, para emplear la expresiva palabra rusa que él usa, *tupik.* De manera que, por ejemplo, la antigua sociedad asiática no progre-

saba y la irrupción al siguiente estadio, al estadio de una sociedad con esclavos, sólo se produjo en las márgenes del antiguo mundo del Medio Oriente, en la península Balcánica, donde los bárbaros dorios, que empleaban el hierro, tenían una primitiva forma de estructura de clases y se instalaron en una zona periférica de la antigua sociedad. Lo mismo ocurrió la vez siguiente: la sociedad con esclavos no parecía capaz de pasar al feudalismo, hecho que sólo ocurrió en su periferia, en la Europa septentrional occidental donde una parte marginal de la sociedad que poseía esclavos entró en contacto con una nueva oleada de bárbaros. Aunque Semenov no trata detalladamente este hecho, la transmisión lateral de la antorcha del progreso, es decir, la interacción de la antigua periferia con los nuevos protagonistas, también se produjo en la transición que va del capitalismo al socialismo, que no ocurrió, como suponían tantos, en el centro mismo del mundo capitalista, muy maduro para que se produjera la explosión y la transformación, sino que por el contrario, ocurrió en sus márgenes, en la atrasada Rusia... En la filosofía de la historia de Semenov, quien señala con fuerza esta tendencia de la transmisión lateral del progreso, y el papel de los *nuevos* protagonistas, esta circunstancia deja de ser una dificultad y un embarazo para el marxismo, algo que pida una explicación especial, y se convierte, por el contrario, precisamente en lo que cabía esperar.

Este sistema presenta por supuesto algunas rarezas o asimetrías. La manera de traspasar lateralmente la antorcha del progreso no se da en *todas* las transiciones. No podía ocurrir en los comienzos, en la primera transición por la que se pasa del comunismo primitivo a la sociedad antigua (o cualquiera que haya sido esa primera fase después del comunismo primitivo), por la sencilla razón de que en aquella época *todas* las sociedades estaban viviendo en las condiciones del comunismo primitivo, de manera que no había ni podía haber líderes, ni nadie que mantuviera en alto la antorcha o alguien a quien pudiera tendérsela. Además, esa particular transición parece haber ocurrido independientemente en numerosos lugares de toda la Tierra, lo cual da a la versión de Semenov la fuerza de confirmar la precisión científica y la profundidad del marxismo. (Tal vez; pero al decir esto, ¿no vuelve acaso implícitamente Semenov a la anterior interpretación del marxismo, a la aplicación de la ley a varias sociedades, interpretación que él mismo en su argumentación había repudiado?). El traspaso lateral de la antorcha del progreso tampoco puede ocurrir en la última transición por la razón opuesta: si bien hay un líder anterior a la transición, un líder que mantiene en alto

la antorcha, ya no hay nadie a quien pueda entregársela, pues el advenimiento de la fase final del comunismo significa que sólo ha quedado una sociedad global; ya no hay entonces ni líderes ni quienes sigan su liderazgo.

Pero por cierto la excepción más importante a la regla del traspaso lateral del progreso histórico es, desde luego, la transición que va del feudalismo al capitalismo. La antorcha del progreso no fue entregada a un nuevo protagonista en esa ocasión. Los europeos occidentales, los franceses y los ingleses, descollaron durante el feudalismo y descollaron muy especialmente luego en el capitalismo. Las sociedades y las culturas permanecieron bastante constantes y lo mismo ocurrió con el liderazgo y la preeminencia internacionales. Fue precisamente esta transición lo que se encontraba en el centro de las preocupaciones sociológicas europeas, incluso de los marxistas. Fue esta particular transición lo que llevó a atribuir primacía a factores internos, endógenos, y que de la consideración de las rivalidades y conflictos internacionales se pasara a la de las *clases,* es decir, a categorías intrasociales. Esta particular transición no podía haber tomado ninguna otra forma: resulta difícil imaginar que los bárbaros conquistadores instalados en el castillo del señor feudal al que habían vencido, se lanzaran de pronto a practicar el comercio, las finanzas y finalmente la industria. Fue esta transición más que ninguna otra lo que inspiró el marxismo y acaso fuera un error de los padres fundadores tratar de asimilar a este modelo todas las otras grandes transiciones de la historia. Semenov en verdad no trata de modificar este punto, pero, como basa su teoría general en un rasgo supuestamente compartido de las otras transiciones, no tiene más remedio que hacer ésta discretamente a un lado por considerarla algún tanto atípica.

Se podría decir lo siguiente de la interpretación semenoviana del marxismo: a diferencia de las interpretaciones anteriormente dominantes, ésta ya no es eurocéntrica. Tiene el gran mérito de referir el marxismo a la situación cristalizada *después* de la Revolución de Octubre, sobre todo, referirla al mundo en el que las expectativas de una inminente revolución proletaria en el mundo capitalista desarrollado estaban reemplazadas por una competencia internacional entre sistemas sociales rivales, un mundo en el que la patria de la revolución tenía el liderazgo del bloque socialista o pretendía tenerlo. El marxismo de Semenov evita el eurocentrismo en dos instancias: por un lado, presta gran atención a las grandes transiciones históricas que no son la transición del feudalismo al capitalismo

(fenómeno que tanto obsesionó al pensamiento europeo occidental) y se preocupó por el problema de las sociedades periféricas; por otro lado, tuvo en cuenta la relación que hay entre sociedades que abren el camino hacia una nueva forma social y aquellas otras sociedades que lo siguen. Ninguna de estas cosas se encontraba en el centro de la atención de quienes originariamente formularon el marxismo, pero ya en la segunda mitad del siglo XX esta cuestión no podía ignorarse fácilmente. Y de manera incidental el sistema semenoviano asigna una función histórica a la pluralidad étnica, a la diversidad cultural y política y hasta al atraso. La historia aún continúa moviéndose endógenamente, pero sólo si se tiene en cuenta a toda la humanidad; cuando se tienen en cuenta las sociedades individuales y las colectividades étnicas, la diversidad adquiere una función esencial: desempeña una parte decisiva en hacer posible el progreso histórico. Aun el atraso llega a ser indispensable. En el marxismo clásico todas las realizaciones cruciales eran endógenas, pero se suponía que se producían en el seno de sociedades individuales. La pluralidad cultural, la diversidad de las naciones, la existencia de sociedades atrasadas eran, por así decirlo, fenómenos contingentes, accidentes no esenciales, que acaso complicaran la historia; pero que no alteraban en modo alguno la esencia de ésta.

Ahora bien, según el nuevo esquema, todo esto cambia. La diversidad étnica tiene su papel, y el hecho de que la revolución se diera en una Rusia atrasada ya no es un problema ni un embarazo para la doctrina, sino que constituye la confirmación de una tendencia histórica bien establecida, de manera que el concepto de una sociedad líder y pionera, que ha echado a andar por la senda que conduce a una nueva forma social, adquiere respetabilidad y autoridad. Esta es una forma de la teoría marxista que se relaciona con la posición internacional de la Unión Soviética como líder del campo socialista después de 1945. Mientras habría sido difícil buscar en las antiguas formulaciones inspiración o pautas para resolver los problemas planteados por esta situación, esta variante de la doctrina claramente contiene sugestiones, aliento y además refuerza la fe por la presunción de que lo que está ocurriendo no es sino una instancia más del mecanismo que guía la historia, una instancia más de la agudeza de la razón en acción...

De manera que esta versión es ingeniosa, interesante, plausible, razonablemente compatible con los textos fundadores de la doctrina y, sobre todo, fecunda en sugestiones y resonancias para todo ciudadano soviético reflexivo, preocupado por la condición de su país y

deseoso de referirla a su credo oficial. Si esto es así, la versión de Semenov podía haber recibido mayor reconocimiento y mayor aclamación que los que en realidad obtuvo. Si la Unión Soviética hubiera continuado guiando con éxito a un gran segmento de la comunidad internacional hacia un nuevo orden social que en su debido momento asegurara el reconocimiento de su propia superioridad económica... y si la Unión Soviética, en el período de estancamiento, hubiera sido una sociedad en la que todos se hubieran interesado por la elaboración de la doctrina marxista, entonces esta contribución particular podría haber sido, si no ya aclamada, por lo menos objeto de una atención sostenida. Pero el período de estancamiento no era una época de fe, mucho menos que la anterior época del terror. Quienes ejercían el poder en aquel momento estaban poco interesados en la teoría que, sin embargo, según cabía suponer, debía legitimar sus posiciones y, por otro lado, los hombres deseosos de cambiar el sistema, sea a causa de su ineficiencia, sea a causa de su inhumanidad o por ambas cosas a la vez, ya no buscaban guías ni pautas en la ideología. El momento de elaborar un marxismo refinado ya había pasado.

En la historia de las creencias, así como en la historia de otras actividades, no son sólo los vencedores los que tienen interés. Por más que yo admire mucho a R. G. Collingwood[12] nunca llegué a aceptar su opinión y ni siquiera a simpatizar con ella, de que únicamente podemos reconstruir la lógica del pensamiento de aquellos que alcanzaron el éxito. En la historia, así como en la competencia futbolística, los perdedores son más que los vencedores, pero las estrategias de aquellos y sus ajustes no dejan de tener su interés. Las interpretaciones que hace Semenov del marxismo parten de la percepción de problemas que por cierto son centrales y cruciales en la teoría marxista y él los resuelve con agudeza, de una manera tal que hace que sus respuestas estén preñadas de significación para el ciudadano soviético *bien-pensant* de los días anteriores a la perestroika. El hecho de que esta clientela ya no fuera receptiva, el hecho de que la historia se moviera en una dirección en la que la fe estaba eventualmente más allá de toda salvación, es otra cuestión. Esto realmente no quita interés a esa empresa ideológica que constituye un ejemplo de destreza teórica de un orden superior.

Notas

1 «Theoretical Problems of 'Economic Anthropology'», en *Philosophy of the Social Sciences*, 4 *nº* 3 (1974), págs. 201-31.
2 Véase, por ejemplo, Y. V. Bromley, *Sovremennye etnicheskiye protsesy u SSSR* (Procesos étnicos contemporáneos en la URSS), Moscú, 1975.
3 Las ideas de Semenov sobre esta cuestión se encuentran en *Istoriya piervobytnovo obschestva. Obshchiye voprosy. Problemy antroposotsiogenesa* (Historia de la sociedad primitiva: cuestiones generales. Problemas de antroposociogénesis) comp. Y. V. Bromley, A.I. Pershitz, Y. Semenov (Moscú, 1983).
4 Véase R. C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge University Press, 1961).
5 K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies, 4ª* edición (Routledge Kegan Paul, Londres, 1962).
6 H. Lubasz «The Aristotelian Dimension in Marx», *Times Higher Education Supplement, 1*- de abril de 1977, pág. 17.
7 W.V.O. Quine, *Ontological Relativity and other Essays* (Columbia University Press, Nueva York y Londres, 1969).
8 K. R. Popper, *Objective Knowledge* (Clarendon Press, Oxford, 1972).
9 Se pueden consultar las ideas de Semenov en inglés en Y. Semenov, «The Theory of Socioeconomic Formations and World History» en E. Gellner (comp.) *Soviet and Western Anthropology* (Duckworth, Londres y Nueva York, 1970).
10 *Problemy Istorii Dokapitalistischeskikh Obshchestv* (Problemas de la historia de las sociedades precapitalistas), comp. L.V. Danilova y otros (Nauka, Moscú, 1968). Véase el primer ensayo de L. V. Danilova, «Diskussionnye Problemy Teorii Dokapitalisticheskikh Obshchestv» (Problemas discutibles en la teoría de las sociedades precapitalistas).
11 Roman Szporluk, *Communism and Nationalism: Karl Marx versus Friedrich List* (Oxford University Press, Nueva York y Oxford, 1988).
12 R. G. Collingwood, *An Autobiography* (Oxford University Press, Londres, 1939).

11
La guerra y la violencia

¿Cómo sería una teoría general de la parte que tienen en la sociedad humana la guerra y la coacción? Como hipótesis inicial, algún tanto rígida, yo propongo considerar un nuevo proceso que consta de tres estadios. En la primera fase, la violencia era contingente y opcional. En el segundo estadio, la violencia se hizo general, obligada y normativa. Las actividades militares llegan a ser centrales en el *ethos* dominante de ese estadio. En la tercera fase, que es aquella en la que estamos entrando ahora, la violencia vuelve a tornarse opcional, contraproducente y, probablemente, fatal.

En el estadio preagrario de la sociedad humana no existe la *producción (ex hypothesi),* de modo que lo que el hombre obtiene es generalmente escaso y no fácilmente almacenable. Como el excedente es exiguo o no existe excedente almacenado, no se plantea la cuestión de defenderlo y luchar por él. Es posible luchar en ese momento por otras cosas: el acceso a terrenos de cacería o a territorios donde es abundante la recolección de los frutos de la tierra, el acceso a las mujeres o a alguna posición dentro de la jerarquía interna del grupo social. Pero las dimensiones relativamente pequeñas de las sociedades preagrarias hacen que las posiciones sociales resulten mucho menos dignas de lucha, mucho menos de lo que son en sociedades más complejas. Análogamente, las posibilidades de movilidad social son menos importantes que lo que lo son posteriormente. En suma, aunque la violencia sin duda alguna existe, no hay razón para esperar que se convierta en el principio central organizador de la sociedad. El mantenimiento de la estructura social no necesita positivamente la violencia, en todo caso, en gran escala, de suerte que los miembros de la sociedad que puedan practicar la violencia en gran escala sencillamente no existen, así como no existen los recursos para practicarla.

La situación es diferente en sociedades con una producción sistemática y un excedente almacenado. La sociedad agraria puede definirse por dos caracteres conexos que posee: por un lado, la producción de alimentos y otros accesorios y lujos y su almacenamiento, y, por otro lado, por un rasgo negativo: la ausencia de todo *crecimiento* sostenido de la base tecnológica. La dotación social es grande pero relativamente estable; si se registran innovaciones, lo cual ocurre de vez en cuando, ellas se dan aisladamente y no como fruto de algún programa sistemático de crecimiento.

Estos dos rasgos —la existencia de un excedente de producción almacenado y la ausencia de mejoramiento tecnológico— entrañan la irrupción de la coacción sistemática. No existe un principio racional que valga por sí mismo para dividir el excedente y ningún principio puede imponerse por sí mismo. La estructura social está compuesta por un sistema de roles, de suerte que cada uno de ellos implica un derecho definido para repartir el excedente almacenado. Ese excedente debe defenderse contra quienes puedan desear redistribuirlo en su propio provecho. Los que guardan y controlan el limitado excedente están en la posición de imponer principios favorables a sí mismos y generalmente así lo hacen. Los que controlan los medios de coacción pueden decidir cómo habrá de distribuirse el excedente. La riqueza generalmente puede adquirirse con mayor facilidad y rapidez mediante la coacción y la depredación que mediante la producción.

Este conocimiento está reflejado en el *ethos* de la sociedad agraria. En la España medieval se decía que la guerra no es tan sólo más honorable, sino un medio más rápido de adquirir fortuna que el comercio. Este principio está muy ampliamente reconocido, aunque no universalmente en todo el mundo agrario: los especialistas en la violencia tienen generalmente un rango superior al que tienen los especialistas en la producción. En la Europa occidental la «nobleza» y la vocación marcial eran en efecto equivalentes.

Claro está, mucho es lo que depende de la manera en que se distribuyan los medios de ejercer la coacción, es decir, las armas. Estas pueden distribuirse equitativamente o bien estar concentradas bajo el control de una parte de la sociedad. En este último caso, la desigualdad o el monopolio de los medios de coacción puede situarse en un grupo definido, digamos, en el centro de la sociedad, o bien alternativamente el derecho a usar armas puede ser el privilegio de un estrato territorialmente disperso. Varios factores pueden influir en la concentración o en la dispersión de los medios de ejercer co-

acción. Si las armas son eficaces y costosas, la centralización del poder es la probable consecuencia de esa circunstancia.

Generalmente las sociedades agrarias son autoritarias. El principal factor que determina este notable rasgo es la lógica del derecho de propiedad y el deseo de desarmar, en la medida de lo posible, a todo potencial especialista rival en ejercer la coacción.

Sin embargo, este principio no opera en todas las circunstancias. A veces es difícil desarmar poblaciones enteras y hacerlas objeto de coacción. Los nómadas pastoriles constituyen el ejemplo más notable: la movilidad de los nómadas y sobre todo la movilidad de su riqueza hace difícil imponerse a ellos y controlarlos. Escapan a la coacción y se resisten a ella. Todo su estilo de vida —después de todo, su trabajo consiste en ejercer violencia contra animales de presa o contra otros pastores deseosos de robarles sus rebaños— les procura un permanente entrenamiento para practicar la violencia y para resistir a la violencia de otros. Aunque el nomadismo pastoril suministra el ejemplo más claro, condiciones análogas pueden a veces encontrarse también entre los campesinos, especialmente cuando éstos están establecidos en terrenos dificultosos. Esas sociedades muestran entonces, para usar la útil frase de S. Andreski, una alta proporción de participación militar.[1]

Sin embargo, las sociedades que muestran una gran participación militar (y por lo tanto política) de sus miembros constituyen, según parece, una minoría en las sociedades agrarias; bastante más comunes son aquellas sociedades centralizadas, jerárquicas y opresivas, en las que la eliminación de rivales condujo a la concentración del poder. Obsérvese, sin embargo, que *ninguna* de estas dos grandes especies de sociedad agraria suele ostentar un *ethos* de *producción,* para no hablar de un *ethos* de *innovación* económica y técnica. Característicamente, las sociedades más igualitarias no están compuestas de individuos atomizados, pues su vida política sería demasiado inestable y volátil si estuvieran así compuestas. Tienden en cambio a componerse de subunidades que, faltando la centralización, mantienen la ley y el orden mediante un equilibrio de poderes que se controlan recíprocamente. El mecanismo básico de estas sociedades, para emplear un término que usó inicialmente Durkheim y que fue recogido en antropología social, es «de segmentación». El mecanismo fue advertido por el injustamente olvidado estudioso francés Emile Masqueray[2] (aunque él mismo no usó este término); Durkheim usó el material de Masqueray *y* así lo reconoció en una nota de pie de página. Los segmentos en cuestión sólo pueden controlar a

sus propios miembros y obtener su apoyo al dominar e invadir *todos* los aspectos de sus vidas, sus prácticas rituales, matrimoniales, económicas y de otra índole. O mejor sería expresar todo esto de otra manera: primariamente es definiendo y controlando el acceso a ritos, matrimonios, tierras, etc. como estas unidades se perpetúan y se aseguran la lealtad de sus miembros. Son unidades holísticas, aunque no necesariamente jerárquicas, y el espíritu individualista y de innovación no florece en su seno. Este aspecto de sociedad segmentada fue puesto de relieve (aunque tampoco empleó ese término) por el maestro de Durkheim, Fustel de Coulanges.[3] De manera que el hombre agrario parece encontrarse frente al dilema de ser dominado, o bien por reyes, o bien por señores (y frecuentemente lo es por reyes y señores). En cualquier caso, el imperativo de mantener el orden social predomina sobre el deseo de mejorar el proceso productivo.

Desde el punto de vista de los miembros de tal sociedad, la posición de éstos en la jerarquía del poder es una preocupación *mucho más* urgente que la eficacia económica. La posición social, más que la productividad individual o la eficiencia económica, es lo que determina el derecho que un hombre tiene a los recursos. Ese hombre vive en una jerarquía, no en un mercado. Uno de los rasgos más sintomáticos de este tipo de sociedad es el hecho de que ella tienda a alentar la empresa económica solamente en subgrupos que primero fueron social y políticamente «castrados» y que por lo tanto resultan política y militarmente inofensivos. Esto se ha logrado mediante estigmas varios *y* la exclusión de ritos y del derecho a usar armas. Pero no sólo los reyes prefieren emplear a gente estigmatizada o a minorías estigmatizadas para cumplir servicios financieros y económicos: es muy característico de las sociedades segmentadas que desprecien al especialista, por el que sienten aversión, quien sin embargo no es menos indispensable por esto. El especialista, el músico, el mago o el artesano, es impuro.

Estas sociedades presentan además otras características que son corolarios de los rasgos ya mencionados y que a su vez contribuyen a perpetuar aquellos caracteres básicos: suelen ser malthusianas y sedientas de hombres y de tierras. La necesidad de la fuerza laboral y la necesidad de la fuerza para la defensa hacen que dichas sociedades valoren la natalidad, o en todo caso, la natalidad de varones. Esto determina la tendencia a que la población crezca hasta el punto en que resulta vulnerable al fracaso de una cosecha o a otras catástrofes. Además del trabajo, el recurso más importante es la

tierra: el poder y la seguridad se miden, sobre todo, atendiendo a la posesión y control de territorios y de hombres.

La lógica de la eliminación de rivales, por sí misma, debería naturalmente determinar el ulterior surgimiento de un imperio universal único en el que todo el poder esté monopolizado por un solo centro que no tolera que aparezca ninguna oposición. En algunas partes del mundo esto ha ocurrido ciertamente de vez en cuando. Pero también existen fuerzas que tienden a la fragmentación y al policentrismo. Los lentos medios de transporte y de comunicación obligan al centro a delegar la defensa de distantes fronteras a representantes locales con poder; esos representantes resultan ineficaces si son débiles, pero se hacen independientes cuando son fuertes. Es difícil escapar a este dilema. Y precisamente es lo que dijo Maquiavelo al referirse a los mercenarios: si son débiles, nos fallan, y si son fuertes, se vuelven contra nosotros.[4] En esas circunstancias no se puede ganar. Los imperios centrales también encuentran dificultades en someter regiones periféricas de sabanas o montañas que terminan por cobijar a comunidades segmentadas de gran cohesión y de gran potencial militar. Esas comunidades constituyen pues una especie de «matriz» política, una fuente de nuevos gobernantes que de vez en cuando desplazan a los antiguos. La mejor descripción de este género de situación se encuentra, claro está, en Ibn Khaldun.[5]

Resumamos ahora el mecanismo que tiende a hacer de la coacción el eje, el factor determinante y, por lo tanto, el valor central de la sociedad agraria: ésta posee un excedente de producción importante, valioso pero limitado, que sin embargo no crece. Ese excedente debe ser defendido y repartido. Los grupos que controlan los medios de coacción también controlan la distribución de ese excedente y deciden qué hacer con él; naturalmente se reservan para sí mismos lo principal. Marx expuso una teoría según la cual en una sociedad de mercado aquellos que sólo tienen su trabajo para vender y que por lo tanto están reducidos a carecer de poder, recibirán una parte equivalente sólo al mínimo necesario para mantenerse y reproducirse. Esta teoría no se reveló correcta, pero algo muy cercano a ella parece aplicarse en general a la sociedad agraria, a los grupos que no poseen los medios de ejercer coacción; esos grupos reciben poco más del mínimo necesario para mantenerse y reproducirse. ¿Por qué aquellos que controlan la situación habrían de malgastar recursos permitiendo a ese grupo obtener algo más?

Sin embargo, debemos hacer una importante salvedad sobre este modelo simple e inicial. Las élites de la sociedad agraria están com-

puestas no sólo de la clase de los guerreros, sino también de la del clero. La explicación más simple, pero por entero inapropiada, de la influencia del clero es la de que se debe a la astuta manera en que engatusa a su clientela y que por lo tanto la induce a otorgar al clero una buena parte de la producción, de la influencia *y* de las canonjías. Pero también entra aquí en juego un mecanismo mucho más poderoso y relevante.

La efectividad de la coacción depende de la cohesión de sus agentes. Un solo hombre resulta generalmente débil; para que la coacción sea realmente efectiva, es necesario que haya varios agentes y a menudo un gran número de ellos; éstos se mantienen unidos y observan una disciplina. Pero, ¿qué es exactamente lo que hace que los hombres se mantengan unidos, especialmente en situaciones peligrosas en las que la traición y el abandono de un grupo puede ser ciertamente la mejor estrategia, si ese grupo está a punto de perder la partida? Entre las consideraciones que inducen a un individuo a permanecer fiel al grupo, una de las más importantes es la convicción de que *otros* también están permaneciendo leales al grupo, de manera que éste continúa siendo una fuerza numerosa, disciplinada y efectiva. Si los otros están a punto de desertar, es sumamente sensato hacer lo mismo; si ningún otro está dispuesto a desertar, es sumamente insensato constituirse en la única excepción que luego será castigada inflexiblemente por vía de ejemplo y escarmiento para los demás.

Pero, ¿cómo sabe uno, en situaciones que implican dispersión geográfica y falta de comunicaciones rápidas y confiables, si este o aquel grupo o líder continuará gozando de la lealtad de los demás? Un buen criterio es establecer si esa causa o grupo o líder es «legítimo» atendiendo a las normas reconocidas de la cultura. Esta consideración no influye en el individuo que vacila porque éste es necesariamente un fanático creyente en las doctrinas sostenidas localmente y relativas a lo que es y lo que no es legítimo. Esa consideración influye en él porque piensa que otros también están influidos por aquélla, quizás con el mismo espíritu oportunista que él tiene y así, en interés de su propia seguridad, desea permanecer en el lado «legítimo» porque espera que éste gane la partida.

Por esta clase de razones, aquellos que controlan los símbolos de la legitimidad también controlan en considerable medida la cristalización de la cohesión y de la lealtad sociales, de suerte que así ejercen gran poder aun cuando ellos mismos no posean directamente armas ni practiquen la violencia coercitiva. Los hombres de la Ilus-

tración percibieron muchos aspectos de esta situación y veían en las tinieblas medievales, que estaban ansiosos por dejar atrás, una época dominada por matones y embaucadores. Por eso miraban hacia adelante y contemplaban la perspectiva del día en que el último rey fuera estrangulado junto con el último sacerdote. Pero la Ilustración se equivocaba en su tendencia a considerar toda esa situación simplemente como el fruto de la estupidez humana, de la falta de, precisamente, «ilustración». Si los hombres pensaran y vieran las cosas claramente, enseñaba la Ilustración, se negarían a verse sometidos a la tiranía de los matones y de los mercachifles de patrañas.

Lo que la Ilustración no vio fue el hecho de que esta situación era, no la consecuencia de la estupidez y las añagazas, sino el inevitable corolario de ciertos caracteres básicos de la sociedad agraria, a saber, la existencia de un importante pero limitado excedente de producción, cuyo crecimiento era posible sólo mediante la adquisición de más tierras, o bien mediante la adquisición de más fuerza laboral.

Los principios que validan esta o aquella forma de organización, que contribuyen a que los gobernantes tengan cohesión y los gobernados sean sumisos, no podían ser sino la obra de hábiles embaucadores cuando se los considera objetivamente: una genuina lógica transocial o transcultural no valida patrañas ni órdenes jerárquicos. Pero los sistemas necesitan *alguna* legitimación y *ninguna* legitimación podía ser lógicamente plausible. De modo que, cualquiera que fuera la manera en que se formularan y aplicaran los principios que regían la cohesión, era por fuerza inevitable valerse de un razonamiento lógicamente defectuoso: ningún argumento genuinamente convincente podía cumplir esa tarea.

¿Cómo escapamos de esa situación? ¿Qué hicimos para escapar de ella? Este es el problema más importante de la sociología teórica y es la cuestión que en gran medida engendró la sociología concebida como una indagación sistemática. No es posible responder de manera definitiva a esta cuestión en un espacio limitado y acaso sea imposible en absoluto hacerlo. Pero, en relación con nuestro problema de la parte que desempeñan la coacción y la guerra, es posible ofrecer un bosquejo de por lo menos algunos elementos relevantes de la respuesta. La estabilidad de las fuerzas productivas o su estancamiento —que en términos generales corresponde a la sociedad agraria o constituye una aproximación muy razonable a la verdad— fue ulteriormente reemplazada por una economía en permanente crecimiento. El crecimiento por sí solo no podía haber mejorado gran

cosa la situación: siempre era posible que los que ejercen la coacción sencillamente cortaran para sí mismos una parte mayor del creciente pastel, aun cuando esto significara perjudicar y suprimir a los responsables de ese crecimiento económico. Los matones nunca fueron contrarios a dar muerte a los gansos que proveían los huevos más grandes y muy a menudo eso fue precisamente lo que hicieron. Un mejoramiento en el poder tecnológico por sí mismo podía haber sencillamente fortalecido la dominación, como ocurre, por ejemplo, en sociedades «subdesarrolladas» cuando sus gobernantes reciben ayuda técnica o simplemente se apropian de ella.

Pero en Europa el proceso se estaba realizando dentro de un sistema de múltiples Estados, de suerte que los matones eran incapaces de usar el crecimiento para fortalecerse en todas partes al mismo tiempo y en la misma medida.[6] Los varios Estados de esta índole estaban además envueltos unos con otros, como era su costumbre y su gusto, en diversos conflictos. Los Estados que habían tolerado o, por alguna razón u otra, estuvieron obligados a tolerar a los productores prósperos y no violentos en su seno, de pronto comprobaron que eran *más* poderosos que sus rivales porque estaban dotados de una base económica más importante. Esos rivales al principio habían parecido más afortunados, porque continuaban siendo los indiscutidos amos en sus propios países, después de haber suprimido o expulsado a sus pacíficos productores. Pero a su debido tiempo tuvieron que pagar su fortaleza interna con la debilidad internacional. De manera que todos los Estados de la parte del mundo que nos importa considerar se vieron por fin obligados a emular el camino liberal que conduce a la prosperidad económica o por lo menos a algunos aspectos de ella, con la esperanza de aumentar su poder y mejorar relativamente su posición internacional.

Poco después el mundo entero trató de emular a aquellos países y algunas naciones lo lograron, a veces brillantemente. El ejemplo último y más dramático de este mecanismo pudo observarse en 1989; por la influencia de un clero, esta vez nominalmente secular, y de sus asociados matones, la Europa oriental había adoptado, o se había visto obligada a adoptar, un sistema ultracentralizado que —como se hizo evidente al cabo de algún tiempo— inhibía severamente la producción y, por lo tanto, socavaba el poder de quienes dirigían el sistema. Viéndose éstos económicamente sobrepasados, decidieron desmantelar su propio sistema, otrora inspirado en la fe *y* dominado por asesinos.

De manera que en la nueva organización mundial la atracción relativa de la producción y la cohesión, se ha modificado. Y no es más honorable hacerse rico con la guerra antes que con el comercio. Por lo demás, en las condiciones de la potencial guerra nuclear ya no habría ganancias económicas que obtener mediante el conflicto violento. No quedaría gran cosa para el pillaje. Los vencedores en una guerra nuclear, en el caso de que quedara alguno, no estarían en condiciones de festejar la victoria en las salas de banquete de los vencidos ni de violar a sus mujeres.

Todo ese cambio por el que se pasó de valorar la coacción a valorar la producción fue posible sólo porque, de manera bastante sorprendente, también se *había* hecho posible un mejoramiento económico y tecnológico continuo, sostenido, indefinido. En circunstancias favorables, muy ocasionalmente, el poder había pasado de los asesinos a los comerciantes, en períodos anteriores, pero mientras existió una especie de límite al desarrollo económico, el cambio no fue demasiado lejos, de manera que, o bien alcanzó un límite más allá del cual no podía ir o bien eventualmente se revirtió. Por esta razón, algunos de los primeros teóricos del liberalismo económico, lejos de anunciar el advenimiento de una era enteramente nueva, se mostraron pesimistas sobre las perspectivas de largo plazo de la nueva organización mundial.[7]

Lo cierto es que sólo se produjo una gran expansión *sostenida e ilimitada* que finalmente modificó los términos del equilibrio de fuerzas para favorecer a los productores. En el conflicto entre potencias, ninguna lograba sobrevivir y continuar compitiendo si su organización interna era dura con los productores e inhibía sus actividades o los obligaba a emigrar. El proceso llegó a su término cuando la tecnología de la destrucción se hizo tan poderosa que condujo al principio de la destrucción mutua asegurada. Ahora, la producción y el comercio son no sólo los medios más rápidos para alcanzar la riqueza, sino que se han convertido en los *únicos* medios que tiene la sociedad en su conjunto para alcanzarla.

¿Significa esto que la Sociedad postagraria llegará a ser enteramente pacífica y continuará siéndolo? Esto no es evidente.

La consecuencia de la alta tecnología que induce a la paz depende de una serie de supuestos, más o menos válidos por un tiempo, pero de los cuales no puede suponerse que sean permanentemente válidos:

1. El potencial de engendrar la paz que tiene la reciente tecnología dependía paradójicamente de la superioridad de la actitud

ofensiva frente a la actitud defensiva. Europa se entregó a una violencia general en los días en que el castillo del señor feudal generalmente podía resistir a la agresión; esta circunstancia alentaba a los señores feudales a ser agresivos cuando les parecía conveniente para gozar luego del botín con relativa seguridad. Hoy, la tecnología moderna hace que la destrucción sea más formidable que cualquier defensa que pueda oponérsele, pero al mismo tiempo no asegura que una represalia no sea igualmente efectiva. De manera que el hecho crucial parece ser que, si bien la destrucción está garantizada, no puede ser tan completa que impida una devastación total provocada por las acciones de represalia.

Por algún tiempo todavía esto puede continuar así. Por ejemplo, uno de los argumentos más impresionantes y persuasivos contra el programa SDI (Iniciativa de Defensa Estratégica) consistía en que no sólo éste era costoso, sino que era mucho más costoso que el eventual desarrollo de inventos que podrían eludirlo y contrarrestarlo. De ahí que una potencia que adquiere cierta medida de inmunidad durante algún tiempo, podrá hacerlo a un gran costo, en tanto que su rival sólo necesitará en su momento pagar una fracción de ese costo a fin de restaurar la antigua situación de mutuo terror. Esto parece ser cierto en el momento actual, pero ¿podemos suponer que será cierto indefinidamente? También existe la posibilidad de que el poder destructivo crezca aun más y contribuya a asegurar que el primer golpe sea tan efectivo que elimine todo peligro de ulteriores acciones de represalia.

2. Las armas formidablemente destructoras eran tan complejas y costosas que únicamente podían adquirirlas en alguna cantidad razonable unas pocas superpotencias. Estas solían estar dotadas de poblaciones por lo menos relativamente pacíficas: las nuevas armas sólo podían producirse en organizaciones industriales complejas, cuyos miembros no eran literalmente guerreros en el antiguo sentido del término, sino que por el contrario constituían un personal en alto grado técnico, cuyo trabajo y educación los inclinaba a llevar una vida pacífica. Las autoridades de las superpotencias en cuestión eran también por lo menos relativamente racionales y moderadas; por su temperamento y espíritu no eran dadas a entregarse al culto de aventuras arriesgadas y violentas, consideradas admirables y nobles, y cualesquiera que fueran sus declaraciones formales, esos gobiernos no eran lo bastante fanáticos para luchar por su sistema de creencias sin importarles los riesgos. El número de superpotencias continuaba siendo pequeño y sus gobernantes eran cautelosos.[8]

Con el correr del tiempo, todas estas suposiciones pueden dejar de ser válidas. Armas sumamente destructivas pueden, lo mismo que otros productos industriales, producirse a costos cada vez más bajos. La complejidad de su producción puede disminuir, de suerte que esas armas lleguen a ser cada vez más accesibles a la compra o puedan ser fabricadas localmente, aun por sociedades cuyos miembros no están animados por un espíritu relativamente pacífico y productivo. El número de estados capaces de adquirir estas armas aterradoras crecerá de manera exponencial con el correr del tiempo. Cuanto mayor sea su número más probabilidades habrá de que algunos de ellos carezcan de esa relativa moderación y racionalidad que impiden el uso total e indiscriminado de armas destructivas o que impiden amenazar con usarlas, cuando son escasas las perspectivas de obtener una victoria efectiva o de obtener éxito con el chantaje.

Obsérvese que, mientras puede ser necesario un arsenal relativamente grande para asegurar la victoria y la supervivencia, un arsenal mucho menor puede bastar a un chantajista resuelto. Este sabe que su éxito dependerá de la credibilidad de su amenaza. Comprenderá que su amenaza únicamente será convincente si *él realmente se propone hacer lo que dice,* cualquiera que sea el costo que signifique para *él* el descubrimiento de su baladronada. Ese hombre puede muy bien estar dispuesto a pagar tal precio, aun cuando sepa que si se descubre que está alardeando, él mismo perecerá junto con sus enemigos. Mientras progrese la proliferación de las armas de alta tecnología, las probabilidades de que algunas de ellas sean adquiridas por grupos animados por semejante mentalidad pueden llegar a ser muy grandes. El actual aumento del terrorismo internacional ofrece una pequeña pero aterradora muestra anticipada, aunque todavía sólo en una escala moderada, de semejante situación.

3. La hipótesis anterior dependía de las consecuencias desestabilizadoras, y por lo tanto causantes de conflicto, del desarrollo tecnológico: la agresión continuará triunfando sobre la actitud defensiva, pero los medios de realizar la agresión se harán cada vez más baratos y cada vez más accesibles y, por así decirlo, transportables; esa difusión casi inevitablemente terminará por hacer que esos medios de agresión entren en posesión de alguien inclinado, por su fanatismo o su locura, a usarlos.

También existe un argumento contrario. La victoria única de los productores sobre los especialistas en la violencia y la coacción dependía, en los tiempos modernos, del crecimiento económico y

cognitivo: una entidad política no podía ser poderosa si no crecía y no podía crecer a menos que protegiera interiormente a los productores y diera a éstos eventualmente poder. ¿Puede este mecanismo decisivo continuar operando indefinidamente?

En nuestro mundo, el impulso tenaz a producir cada vez más continúa siendo febril, de manera que nos resulta difícil imaginar que en algún momento se detenga o hasta que se revierta. Pero si bien imaginar esa eventualidad exige por cierto un gran esfuerzo mental de imaginación, ello no obstante, deberíamos realizar ese *Gedankenexperiment,* por más que vaya contra la corriente de las cosas.[9] No veo ninguna razón para suponer que tiene que llegar un momento en que haya un límite a las futuras invenciones o a la nueva combinación de elementos para suministrar nuevos productos; pero me parece plausible considerar la posibilidad de un límite máximo más allá del cual las mejoras de la condición natural humana, aunque todavía posibles, ya no satisfagan al ser humano y que por lo tanto pierdan su atracción. Para expresarlo con otras palabras, ¿no llegará un momento en el que la utilidad marginal de producir mayor riqueza decline hasta cero?

Una vez asegurada plenamente la satisfacción de las necesidades materiales, ¿no llegaremos a un punto en el que el goce especial se obtenga únicamente de «bienes de posición», de cambios producidos en las relaciones entre los hombres antes que cambios producidos en la relación entre los hombres y las cosas? Sin duda, en la actualidad los hombres pugnan por asegurar cambios en las relaciones entre los hombres *mediante* cambios en la relación con las cosas: tratan de impresionar o dominar exhibiendo su aumento de posesiones materiales. Pero puede muy bien llegar a ser ecológicamente imperativo disminuir o acaso impedir drásticamente esta tendencia que, en todo caso, puede ser un resabio de los días de la anterior escasez material y que puede desvanecerse por su propia cuenta una vez que perdamos el miedo a la escasez material (si realmente lo perdemos). Hay caminos que conducen al prestigio y que no son los de la aparatosa exhibición de posesiones materiales: por ejemplo, la total falta de ansia de consumismo. En ocasiones, otras sociedades se han guiado por estas pautas de rango «inversas», ascéticas, y, por extraño que parezca, la sociedad industrial avanzada puede, en su debido tiempo, emular a esas otras sociedades.

¿Cuáles serían las consecuencias de semejante situación? Hasta ahora he sostenido que, durante toda la edad agraria, la preocupación por la posición de poder en el seno de una sociedad era (muy

racionalmente) incomparablemente mayor que la preocupación por fomentar la productividad económica. Hacer que progresara esta última tenía pocos alicientes o ninguna recompensa para quienes lo realizaran. Sólo un extraño e inusitado mecanismo contribuyó a favorecer a los productores más que a los buscadores de poder, al eliminar colectividades enteras que producían menos o crecían menos que sus rivales. Esto fue lo que en última instancia invirtió las prioridades. En un mundo vuelto a estabilizar, en el caso de que algún día lleguemos a ese estado, la antigua prioridad, por así decirlo, «normal» puede restablecerse de nuevo. El poder directo, antes que el poder dado por la riqueza, habrá de contar. Si esto ocurre, la coacción sistemática, y por lo tanto su ocasional manifestación abierta («la guerra»), puede una vez más recobrar su lugar como institución clave de la sociedad humana. Los especialistas en la violencia y la coacción, antes que los productores de riqueza, pueden una vez más llegar a ser los gobernantes de la sociedad. Puede ser que los métodos que éstos empleen sean los de la mafia, en lugar de ser los de la guerra en gran escala entre diferentes organizaciones políticas, pero esto no afecta el principio de la cuestión. Si la riqueza queda neutralizada, el poder y la coacción volverán otra vez a decidir sobre los hombres y asignarles su posición social. Los especialistas en la violencia y la coacción pueden llegar a ser otra vez el estrato dominante de la sociedad.

La antropología social presenta un doble aspecto, pues tiene dos caras: una es megalómana y la otra, en cambio, está dotada de una especie de sensibilidad microscópica. A veces, la antropología social se complace en hablar del hombre o de la sociedad en general; otras veces se complace en describir con los detalles más ínfimos situaciones sociales específicas. Mi primera exposición fue claramente del tipo megalómano, pues intentaba ofrecer una teoría general de la coacción en los sucesivos contextos de recursos exiguos, recursos estables y recursos en expansión; además ofrecía una especulación final sobre las consecuencias de una nueva y posible estabilización. La conclusión de este argumento bien abstracto era la de que la violencia sistemática e institucionalizada era optativa en el primer estadio, obligada en el segundo, y mucho más disminuida en la subfase del tercer estadio a la que actualmente hemos llegado, aunque la naturaleza de la condición final no esté todavía clara.

Pero la antropología social puede hacer también una microcontribución. En ese caso, *ex hypothesi,* se generaliza menos *y* lo que podemos hacer es ofrecer una *muestra* de la clase de descripción

que se puede dar de la función social que cumplen el ejercicio de la violencia y la abstención de la violencia. El ejemplo que ofrecemos aquí se refiere a la curiosa y bastante difundida institución del juramento colectivo concebido como procedimiento de decisión legal.

El juramento colectivo es una institución muy común, aunque varía mucho en sus detalles. Por ejemplo, se lo encuentra generalmente en las poblaciones tribuales musulmanas, aunque de ninguna manera su existencia se limita a ellas. La idea es simple: si un miembro del grupo A acusa a un miembro del grupo B de un delito (asesinato, robo, violación), luego lo justo o lo injusto de la acusación se decide pidiendo al acusado y a un determinado número de sus parientes (el número probablemente varía con la gravedad del delito alegado) que atestigüen solemnemente en un lugar sagrado la inocencia del acusado. Si así lo hacen, se considera que el acusado es inocente; si los parientes o alguno de ellos se niega a jurar o comete algún error en el curso de la ceremonia, el acusado se considera culpable. Su grupo se prepara entonces a entregar la apropiada compensación al acusador y a sus parientes.

Salta a la vista *prima facie* el absurdo de todo el procedimiento. En el tipo de sociedad en que encontramos esta institución, la lealtad al clan o tribu es considerada un principio muy poderoso, más fuerte que cualquier hipotética devoción a la verdad abstracta o a la justicia. ¡Sin embargo el procedimiento en cuestión convierte en jurado a aquellos que están ligados por la sangre más íntimamente al acusado! ¡Aquellos que están más inclinados a absolverlo se convierten en sus jueces! Claramente el proceso está determinado de antemano en favor de la absolución en todos los casos. Siendo tan flagrantemente deficiente, ese procedimiento debe resultar inútil. O por lo menos así lo parece.

Pero en realidad, el procedimiento no está determinado de antemano ni es inútil. Su desenlace no es siempre obvio. El procedimiento se utiliza o se utilizó mucho y se lo invocó con fervor, lo cual sugiere que no carece de todo sentido. ¿Cómo es esto posible?

Podemos hallar una explicación en el interior de las culturas mismas en las que se encuentra esta institución y la explicación frecuentemente ha sido recogida —sin someterla a ninguna crítica, según me parece— por observadores externos. La explicación es la siguiente: todo funciona bien porque los participantes están animados por el pavor que inspira lo sobrenatural y por eso vacilan en jurar en falso aun cuando los impulse a hacerlo su muy vigoroso *esprit de lignage.* Lo que los inspira es el miedo del otro mundo, lo

cual compensa o contrarresta la tentación de conservar cohesión en este mundo.

Pero ésta no es una explicación completa, aunque sea tan sólo porque entra en conflicto con el hecho empírico de que también el perjurio se da. El terror inspirado por lo trascendente no parece ser lo bastante poderoso para asegurar la veracidad en todos los casos por parte de los jurados y parientes (quienes, incidentalmente, pueden a veces simplemente no *saber* si la acusación es realmente válida). ¿Cuál es pues la explicación correcta?

La institución en cuestión se encuentra generalmente en contextos sociales en los que falta un Estado central o en los que éste es débil y no puede realmente imponer la ley en el país. Grupos de esa población dependen de *sí mismos* para mantener el orden. Pero obsérvese que esto es tan cierto en el caso de las relaciones *internas* de los grupos como en el caso de las relaciones externas *entre* grupos. Un poder central que imponga la ley está ausente, no sólo para dirimir conflictos *entre* grupos, sino también para dirimir conflictos *dentro* de los grupos. A los grupos mismos les falta un poder interno capaz de mantener el orden general y si lo tienen este poder se da en una forma rudimentaria no muy efectiva. Es típico que el jefe de la tribu, en una sociedad de esta índole, no difiera gran cosa de los demás hombres de la tribu; su morada podrá tener un poco más de riquezas y ser algo más amplia, además dispone de un pequeño cortejo de subordinados que realzan su prestigio, pero todo esto no significa mucho: el jefe no posee una verdadera corte, ni ejército, ni secretarios.

En realidad, en este tipo de sociedad se disipa toda la distinción que hay entre conflicto interno y conflicto externo. Característicamente, grupos de diversas escalas están «encajados», metidos unos dentro de otros y se parecen mucho entre sí en cuanto a su función y modo de operar. La semejanza es tanto vertical como horizontal: los grupos se parecen no sólo a sus vecinos laterales, sino que asimismo los subgrupos de que están compuestos y los megagrupos que contribuyen a formar son semejantes. La mayor parte del tiempo estos grupos se encuentran en estado «latente» y son activados para cobrar una especie de existencia corporal y visible, ya por el advenimiento de un conflicto en el nivel apropiado, ya por uno de esos periódicos ritos que recuerda a los miembros quiénes son ellos exactamente, desde el punto de vista social. Algunos observadores etnográficos han perdido no poco tiempo tratando de hallar la unidad decisiva «real» que debía imponerse a todas las demás por analogía

con la unidad decisiva (el Estado nacional) de su propia sociedad. Cuando no lograron encontrar dicha unidad hasta llegaron a lamentarse de que hubiera desaparecido y supusieron que tenía que haber existido anteriormente, antes de su decadencia...

Pero es precisamente esta cualidad «encajada» o segmentada de ciertas sociedades tribuales, es el hecho de que diferentes unidades de diversa escala sean semejantes entre sí en cuanto a la organización, el espíritu y la formación, lo que constituye un elemento decisivo para explicar el juramento colectivo. Consideremos el grupo del acusado: este grupo está también interiormente dividido en subsegmentos, aun cuando, en el siguiente nivel de tamaño, también constituya todo un segmento, frente a la unidad del grupo acusador. También es improbable que estos segmentos internos estén en total armonía unos con otros: hay pocas familias cuyos miembros se amen sin reservas. Los conflictos internos pueden ser triviales o pueden ser graves; no es fácil saber hasta qué punto son graves o hasta qué punto son triviales sin someterlos a prueba. Lo que la gente dice en situaciones hipotéticas difícilmente cuenta: los hombres pueden exagerar, o bien su amor y lealtad, o bien, por el contrario, sus motivos de queja y el resentimiento que sienten por sus parientes. Lo que cuenta es lo que hacen cuando se les pide que presten juramento.

Supongamos que el grupo tiene una gran cohesión. En general, sus miembros confían en su pariente acusado y valoran el hecho de que sea miembro del grupo. Hasta pueden estar convencidos de su inocencia y esa convicción los fortalece en su resolución de prestarle apoyo: no desean alentar a otros a que tomen con ligereza el nombre de su clan y que se entreguen a acusaciones mal fundadas contra miembros honorables del clan. Es precisamente en esa situación —la de una unidad de gran cohesión y resolución— cuando el grupo acusador tiene menos incentivos para pasar a la fase siguiente que probablemente siga al juramento, a saber, la enemistad y contienda entre clanes y el empleo de la violencia para reparar el mal que uno de sus miembros ha sufrido. Al aceptar el veredicto del juramento colectivo (satisfactoriamente cumplido) pueden recurrir al medio de retirarse sin desprestigiarse. Lo que los hace aceptar el veredicto no es el miedo que sienten ante el clan cohesivo, de ninguna manera; es la piedad y el respeto por lo sobrenatural, por el santo en cuyo santuario se realiza la ceremonia del juramento...

Consideremos la situación opuesta. Los parientes del acusado están interiormente divididos y desconfían del acusado: sospechan,

no sólo que pueda ser culpable, sino también, lo cual es más importante, que sus inclinaciones a cometer la clase de delitos de que es acusado puedan comprometerlos en su debido momento a todos ellos en una peligrosa contienda con enemigos poderosos o, peor aún, con toda una coalición de enemigos. Puede que todavía no estén dispuestos a aplicar el castigo último al culpable y darle muerte ellos mismos (aunque en este tipo de sociedad la idea de una clase especial de fratricidio laudable existe); pero pueden pensar que no es una mala idea darle una lección y abandonarlo a su suerte en el momento del juramento... Pero también aquí pueden comportarse de esta manera sin desacreditarse, pues invocan como principal motivo de su acto la piedad y el respeto que sienten por la santidad.

Por supuesto, en la práctica la mayor parte de las situaciones se ubica en alguna parte entre estas dos posibilidades extremas, pero tampoco es realmente claro cómo se resuelve la cuestión. La petición de que se preste juramento y la implícita amenaza de una contienda si los miembros del clan opuesto se niegan a jurar o si el veredicto no es respetado, pone en apuros al grupo acusado que debe *poner a prueba* su cohesión. Se inician entonces hábiles maniobras, se entablan negociaciones dentro del grupo y entre el grupo y el acusador. Muchos conflictos quedan zanjados por acuerdo durante esas negociaciones realizadas «fuera del santuario», por así decirlo, antes de que se realice realmente el juramento.

De manera que la esencia del procedimiento no es tanto el fervor de la creencias en lo sobrenatural y la convicción de que caerá un castigo mágico sobre quienes atestiguan en favor de una mala causa; lo esencial es el hecho de que el testimonio sea público y solemne, lo cual presenta una oportunidad importante, o hasta la provoca, para que la opinión pública tome partido por aquellos que iniciaron la causa, o bien contra los que están acusados. En todo caso, tarde o temprano, algunos infortunios sobrevendrán en la región en que se produce el conflicto, la sequía o alguna inundación o cualquier otra catástrofe puede castigar a justos e injustos por igual. Un partido que atestigüe en favor de una causa impopular o implausible corre el riesgo de que se le eche la culpa de los infortunios que eventualmente habrán de suceder. O, para decirlo de otro modo: echar la culpa a alguien del infortunio puede resultar una buena justificación de una coalición potencialmente hostil contra un determinado grupo.

Todo esto, junto con las tensiones internas, puede hacer que los miembros de un grupo vacilen antes de prestar juramento. Sin du-

da, expresarán sus dudas alegando el respeto por lo sagrado y el temor de las sanciones que lo sobrenatural pueda imponerles...

¿Hemos de admirar o deplorar este sistema? Los Estados modernos no desean fortalecer unidades locales de parentesco y en general no permiten que continúe semejante sistema. Se llama a atestiguar a testigos individuales de los que se supone que poseen información relevante; pero los códigos legales nacionales recientemente impuestos no permiten que las colectividades afirmen su cohesión y juren ellas mismas o sus parientes por justicia de su posición. Pero, ¿era éste un buen sistema mientras duró?

Era una especie de compromiso entre *la Realpolitik* y la justicia. El sistema no permitía que se pronunciaran veredictos contra clanes grandes, de mucha cohesión y resueltos, por más que fueran culpables. En este sentido, el sistema respetaba las realidades del poder y volvía las espaldas a la verdad y la justicia. Pero al mismo tiempo, en todos aquellos numerosos casos en que el poder está más o menos equilibrado o, lo que es más importante, en aquellos casos en que la situación de poder no es clara y el desenlace de un eventual conflicto es incierto, de suerte que ambas partes sólo pueden perder al pasar a un franco conflicto, en todos estos casos pues, el procedimiento tiene una especie de sensibilidad a las razones de la causa, a la justicia. Es pues sensible a la firmeza de las convicciones y a las dudas internas, de manera que procura así el medio de darles una honorable expresión.

En esta forma clara e institucionalizada, el juramento colectivo se encuentra sólo en sociedades tribuales. Pero el principio subyacente opera en muchas otras situaciones semianárquicas, por ejemplo, en conflictos en los que una autoridad soberana está ausente o es incapaz de arbitrar, decidir e imponer su veredicto o no está dispuesta a hacerlo. La razón de esto puede no ser siempre la circunstancia de que la autoridad soberana esté ausente o sea débil; puede tener sus raíces en el hecho de que el dominio de actividad en que se da el conflicto puede no estar (según el espíritu de la sociedad en cuestión) enteramente sujeto a reglas legales impuestas. Los límites del poder del Estado pueden definirse no sólo territorialmente (la antigua entidad política no podía afirmarse en los desiertos o en las montañas) sino también por zonas funcionales: por ejemplo, el moderno Estado británico, que no tiene dificultades en dominar las Tierras Altas, puede no ser capaz de imponer su voluntad en un conflicto industrial o puede ser ideológicamente reacio a hacerlo.

En muchas sociedades avanzadas esto se manifiesta en la cuestión de precios y salarios y por consiguiente no existe una manera legalmente justa y obligatoria de fijar salarios (aunque pueda existir una disposición que fije salarios mínimos). Las huelgas tienen mucho de esta misma lógica de los juramentos colectivos. Sindicatos obreros muy fuertes o corporaciones de empresarios muy fuertes pueden ciertamente imponer arreglos contrarios a las intuiciones morales de la sociedad. Pero la mayoría de las veces ninguna de las partes se encuentra en una posición tan fuerte. La efectividad de una huelga, o la resistencia a ella, depende de la cohesión y/o convicción de ambas partes. Estas se entregarán a una especie de partida de póker, en la qué hacen alarde de su fuerza antes de una posible confrontación. A menudo llegan a un arreglo «fuera de la huelga», por así decirlo, pero el incentivo para obrar así depende de que una huelga continúe siendo una posibilidad real, y hasta que la huelga no se produzca realmente, uno no puede estar seguro de cuántos serán aquellos que mantendrán su posición jurada ni por cuánto tiempo lo harán. Es la naturaleza *colectiva* de asumir una posición lo que tiene peso y esto debe ser puesto a prueba de vez en cuando.

Otro dramático ejemplo contemporáneo del principio que está en la base del juramento colectivo se encuentra en las Naciones Unidas y en sus procedimientos de votación, Aquí no hay una autoridad mundial que haga cumplir las decisiones tomadas, de manera que una vez más y en este sentido, nos encontramos en una situación anárquica. Pero en general los representantes nacionales votan en bloques o clanes, no como individuos. Hobbes se equivocaba cuando pretendía que la situación general de guerra latente hace la vida «solitaria, pobre, detestable, sórdida y breve». En todo caso la vida no es solitaria: la anarquía determina que se hagan agrupaciones gregarias y se formen *grupos* de apoyo mutuo y seguridad, ya se los llame tribus o alianzas internacionales. Ibn Khaldun se acercaba más a la verdad cuando sostenía la posición contraria a la de Hobbes, es decir cuando afirmaba que la anarquía *y solamente la anarquía* determinaba la cohesión social.

En 1956, tres miembros del clan occidental cometieron un acto de agresión que reprobaron y no apoyaron sus compañeros de clan; pero procedieron de aquella manera con la esperanza de que cuando llegara el momento del juramento colectivo en la ONU, la lealtad al grupo superaría las demás consideraciones y la esperanza de que sus compañeros de bloque les prestarían apoyo cualesquiera

fueran sus reservas internas. Pero esos compañeros decidieron obrar de otra manera y dar a los agresores una lección al *no* darles apoyo. Una lección administrada de esta manera restauró la autoridad dentro del clan de los reacios jurados (aunque transitoriamente debilitó al clan en su conjunto) y lo hizo de un modo en que un discurso privado («Nosotros os prestaremos apoyo esta vez, pero no os hagáis ilusiones acerca de nuestra desaprobación; y no contéis con nosotros en casos similares que puedan darse en el futuro») no habría podido hacerlo.

He escogido una institución en la que el equilibrio del poder, la cohesión, las consideraciones morales y las creencias trascendentes son todos factores profundamente entrelazados que gobiernan el despliegue de la violencia en una sociedad agraria, y he tratado de mostrar que los principios que están en la base de esta institución pueden discernirse en una gran variedad de contextos, de suerte que, por un lado, la antropología puede ayudarnos a entender las actuales y sutiles operaciones de la violencia y de la coacción colectiva e institucionalizada, defendidas por ritos y procedimientos que son funcionales pero no explicables por su expresión oficial y racional; por otro lado, la antropología puede también ayudarnos a formular generalizaciones muy abstractas —y sin duda muy discutidas— sobre el papel de la violencia y la coacción en *tipos* de sociedad enteramente diferentes.

Notas

1 S. Andreski (previamente Andrzejewski), *Military Organisation and Society* (Routledge, Londres, 1954).
2 E. Masqueray, *Formation des Cités chez les populations sédentaires de l'Algérie* (Leroux, Paris, 1886, y Edisud, Aix-en-Provence, 1983).
3 N. Fustel de Coulanges, *La Cité antique,* numerosas ediciones.
4 N. Maquiavelo, *El príncipe,* numerosas traducciones y ediciones.
5 Ibn Khaldun, *Muqaddimah,* traducido por F. Rosenthal (Routledge, Londres, 1967).
6 Véase John Hall, «States and Societies: The Miracle in Comparativa Perspective", *en Europe and the Rise of Capitalism* (Blackwell, Oxford, 1988).
7 Véase E.A. Wrigley, *People, Cities and Wealth* (Blackwell, Oxford, 1987).
8 Véase un notable análisis de estas cuestiones por Carl Kaysen, «Is War Obsolete?», *International Security,* 14 nº 4 (1990), págs. 42-64.
9 Véase Fred Hirsch, *The Social Limits to Growth* (Routledge and Kegan Paul, Londres, 1977).

12
Tribu y Estado en el Medio Oriente

El típico casi Estado tribual del Medio Oriente se basaba en una combinación de los siguientes elementos:

I. *Una organización segmentada basada en el linaje.* Esto significa, en efecto, la existencia de grupos sociales de gran cohesión que aseguran el orden mediante esfuerzos conjuntos. Esos grupos tienen una alta proporción de participación militar, para emplear la expresión de S. Andreski;[1] en la práctica todos los varones adultos toman parte en la violencia organizada y corren los riesgos que ésta entraña.

La institución más característica de esta sociedad es la enemistad de familias o clanes. Aun delito perpetrado por un miembro del grupo A contra un miembro del grupo B siguen acciones de represalia llevadas a cabo por *todo* miembro de B contra *todo* miembro de A. Si se hace la paz y se pagan las compensaciones correspondientes, todos los miembros de A contribuyen al pago y todos los miembros del grupo B que recibe las compensaciones las comparten. Como consecuencia de esta especie de institucionalización de la responsabilidad colectiva, cada grupo tiene buenas razones para vigilar a sus propios miembros en una actitud policíaca. Ningún otro puede hacerlo en lugar de ellos y si no lo hacen así sufrirán las consecuencias.

El rasgo negativo correspondiente de este tipo de sociedad es que no existe un poder exterior impuesto e idealmente neutral que ejerza funciones policíacas especializadas en mantener el orden. En esta situación es evidente el mecanismo circular que se perpetúa y se impone por sí mismo: el hecho de que existan grupos fuertes que ejerzan funciones policíacas y se administren así mismos hace que el poder central sea débil o no exista; un poder central débil hace necesaria la existencia de grupos fuertes que se protejan recíprocamente.

Un aspecto vital de la sociedad segmentada es el hecho de que los segmentos están encajados los unos en los otros. Los grupos contienen subgrupos que a su vez contienen otros subgrupos, cuyas relaciones entre sí son asimismo similares. No existe un nivel supremo o preeminente de organización social. El equilibrio de poder opera tanto *dentro* de los grupos como *entre* los grupos. Los grupos que se mencionan en la bibliografía especializada como confederaciones tribuales, tribus, clanes o segmentos funcionan todos más o menos de la misma manera. Suelen registrarse conflictos en cualquier nivel y entonces los grupos relevantes se activan. Si no se dan conflictos, los grupos permanecen en un estado relativamente latente, aunque se reúnen en festivales, en migraciones a nuevos campos de pastoreo y en otras ocasiones.

La autoimagen y la autodefinición de estos grupos del Medio Oriente se refieren generalmente, aunque no siempre, a la genealogía y a la línea paterna. Si ser miembro de un grupo es cuestión de ascendencia y si la ascendencia se cuenta solamente en una línea, esto automáticamente engendra un sistema claro y terminante de grupos encajados los unos en los otros, un sistema que es el que necesita este tipo de orden social. Cuando me encontraba realizando trabajo de campo en la región central del Atlas de Marruecos, comprobé que hombres corrientes de tribus (diferentes de los pertenecientes a linajes santos) tenían genealogías occamistas [nominalistas], por así decirlo, a saber, no multiplicaban sus antepasados más allá de lo necesario. El número de antepasados que recordaban (o inventaban) correspondía exactamente al número de grupos sociales realmente existentes, y cada uno de esos grupos necesitaba un antepasado cimero para definirse.

El hecho de que esos grupos sean no sólo unilineales, sino que respondan a la línea paterna, puede considerarse una consecuencia del general *ethos* agnaticio del Medio Oriente y de la región mediterránea, o una consecuencia de las exigencias de la organización social pastoril. Existe, sin embargo, una interesante excepción en una región en cierto modo contigua y semejante al Medio Oriente, la región de los tuareg del Sahara, quienes tienen una ideología basada en la línea materna y en cierta medida (aunque esto nunca ha sido estudiado propiamente) también una organización social basada en la línea materna. (Estos hombres también son atípicos por el hecho de poseer un orden jerárquico en alto grado desarrollado. Este rasgo también se encuentra ocasionalmente en otros lugares, aunque en formas menos extremadas.)

Contrariamente a la creencia popular, esos grupos no siempre se definen genealógicamente. Entre los campesinos montañeses la definición de grupos, en todo caso más allá del micronivel de familias extendidas, es a menudo territorial antes que genealógica. Además, aun cuando la definición sea genealógica, existen procedimientos reconocidos para reubicar a grupos e individuos en desafío de lo que podrían ser los mandatos de la «sangre» (o de la «carne» o los «huesos»).

Lo que exige este sistema de responsabilidad colectiva es el hecho de ser uno miembro categórico de un grupo. Cuando la parentela se rectifica mediante un rito público reconocido, la situación resultante todavía satisface las necesidades del sistema. De modo que en una unidad supuestamente definida por el parentesco es común encontrar subgrupos que han llegado a ser efectivos parientes por obra del rito antes que por la sangre.

2. *Débil jefatura casi electiva o hasta plenamente electiva.* La estructura más común es la existencia de un segmento o linaje principal que tradicionalmente suele suministrar el jefe de un grupo mayor, que también comprende otros linajes o segmentos. Es característico de este sistema el hecho de que no exista una clara y categórica regla de sucesión.

En consecuencia, al fallecer un jefe dado, la selección del sucesor depende del equilibrio de fuerzas y del prestigio antes que de la simple aplicación de una ley. La sucesión puede recaer en el hijo del jefe, en el hermano, en el sobrino o en el tío paterno; téngase en cuenta que las expresiones tío paterno e hijo de tío paterno se emplean de un modo clasificador y designan categorías más amplias que las que estas expresiones designan en las lenguas occidentales. De ahí que la sucesión esté determinada, o bien por una votación informal —puede recaer en el hombre cuyas potencialidades para ser jefe se demuestran por el apoyo que recibe de otros segmentos–, o bien por conflicto violento, caso en el que la potencialidad para ser jefe se demuestra por lo que podríamos llamar práctica sangrienta.

Estas sociedades se encuentran frente a un dilema: necesitan a un jefe para que los dirija en sus incursiones y para que los ayude a resistir incursiones enemigas y lo necesitan también para las relaciones exteriores. Al mismo tiempo, la organización interna de estas sociedades se basa más en un equilibrio de poder que en la concentración de éste. Aquí es tentador formular una generalización

aproximada: cuanto más importantes son las relaciones exteriores del grupo, tanto más centralizado y efectivo suele ser su liderazgo.[2]

3. *Simbiosis de poblaciones pastoriles y agrícolas.* Este tipo de organización es especialmente apropiada para los pastores y lo es aun más en el caso de tratarse de pastores *móviles.* La movilidad de éstos, y el hecho de que su riqueza esté en los rebaños, los inclina a resistir a un gobierno centralizado o a evadir su control. Sin embargo tal organización se encuentra también frecuentemente entre campesinos sedentarios que viven en terrenos inaccesibles. Las implicaciones políticas de semejante ubicación son análogas a las implicaciones de la vida de pastores nómadas o seminómadas. Este tipo de organización tiene mucho menos perspectivas de sobrevivir en el caso de agricultores que viven en lugares vulnerables y que se ven constreñidos por los límites de un oasis o porque dependen de la irrigación.

Los agricultores vulnerables y los pastores agresivos se complementan y son económicamente simbióticos.[3] En una región apenas gobernada o sin gobierno alguno, los granos o los dátiles se intercambian por carne o productos lácteos, pero la naturaleza de ese intercambio no suele estar determinada exclusivamente por los principios del mercado. La naturaleza de ese trueque puede interpretarse como una especie de combinación entre precios, tributos, derechos de protección y una póliza de seguro contra una mala cosecha. Los pastores están interesados en que sus clientes del oasis no perezcan de hambre cuando fracasa una cosecha.

El establecimiento de una relación duradera entre ambas partes es una cuestión políticamente delicada que puede favorecer el surgimiento de una jefatura estable, de un jefe fuerte o de un casi estado tribual. A los agricultores les interesa tratar con una sola autoridad, que a su vez tiene interés en que aquellos sobrevivan y en que prosperen para cobrar tributos. Los agricultores prefieren este arreglo a verse expuestos simultáneamente al hostigamiento impredecible de desorganizadas bandas de asaltantes, algunos de los cuales bien pudieran estar tentados a obtener por una vez un gran botín, aun cuando disminuyan las perspectivas de cobrar futuros y repetidos tributos. Después de todo, quizás en el futuro sea algún otro quien cobre esos tributos.

Tanto los agricultores como los pastores tienen también interés en hallarse cerca de artesanos y mercaderes. Desde el punto de vista de la protoburguesía de los oasis, las atracciones de un protector relativamente fuerte y estable son análogas a las atracciones que

puede tener este protector para los agricultores. A los pastores, por otro lado, les interesa un mercado bien provisto, de precios razonables y de fácil acceso.

4. *La complementariedad con linajes santos.* En la región, una institución muy común, aunque no universal, es la de los linajes santos, que gozan de una posición diferenciada y que están diseminados entre las tribus segmentadas. Esos grupos generalmente pretenden descender del profeta. Su elevada condición —especialmente cuando está combinada por el hecho de abstenerse en principio de intervenir en las diferencias de las tribus laicas, lo cual ejemplifica una especie de pacifismo específico y limitado— califica a esos grupos, o por lo menos a sus miembros más prominentes, para que actúen como árbitros en las cuestiones de los ciudadanos tribuales corrientes. También representan una especie de laxo liderazgo que sin embargo depende del apoyo optativo de sus seguidores.

El comercio y los caminos de peregrinación. Un fuerte caudillo o un protoestado tribual suele estar situado a lo largo de los caminos comerciales o los caminos de peregrinación (pues ambas clases de caminos a menudo se combinan) o en una posible ruta para realizar el *hajj* o la peregrinación a La Meca. Comerciantes y peregrinos en movimiento necesitan medios de transporte, hospedaje y protección. Lo mismo que los artesanos y mercaderes asentados en un lugar, prefieren tratar con un solo patrón efectivo, antes que con una serie de patrones que compiten entre sí y que probablemente sean poco dignos de confianza y rapaces. El comercio es a menudo una verdadera necesidad. La ecología general, la aspereza del clima y la aridez de las tierras empujan a grupos sociales hacia la especialización. Esto a su vez los obliga a ejercer el comercio; pero las exigencias del comercio impulsan a la sociedad a adquirir por lo menos cierta dosis de orden político.

5. *La contribución ideológica.* Por razones no fáciles de comprender para un científico de orientación social, el mundo musulmán exhibe un espíritu de respeto y reverencia por la variante de cultura superior del islamismo, una variante igualitaria, atenida a las escrituras, puritana y nomocrática.

Este *ethos* parece tener vida y autoridad propias, pues no depende visiblemente de ningún órgano institucional. En condiciones normales, este ideal está representado (a lo sumo en una parte relativamente pequeña de la sociedad musulmana) por los eruditos ur-

banos y por su clientela que está socialmente bien situada. El ideal está más relacionado con el saber y la ética de obedecer las reglas que con la lealtad personal. Su reprobación a menudo enfática de quienes pretenden una mediación especial con lo divino (éste es el pecado de *shirk*) la hace inapropiada para los grupos analfabetos de las tribus. Estos tienen gran necesidad de mediadores que arbitren entre los hombres en nombre de la mediación con Dios. Ello no obstante, la autoridad de ese ideal unitario y exclusivo es profusamente respetada, aun por quienes no pueden representar ese ideal. De vez en cuando el ideal se activa y llega a ser un sentimiento vigoroso y efectivo; entonces cumple una parte importante en la construcción del Estado.

7. *El juego político mayor.* Los territorios tribuales del Medio Oriente son periféricos y sin embargo internacionalmente importantes. Antes de la aparición de la riqueza del petróleo, rara vez parecían importantes por lo que tenían o producían, pero poseían una significación estratégica y a veces simbólica. Esta circunstancia impulsó a las grandes potencias a controlar dichos territorios o a impedir que otras potencias ejercieran control. Las potencias rivalizaban unas con otras y fomentaban las rivalidades dentro de las regiones de las tribus. En el siglo XIX el nominalmente centralizado imperio otomano, por ejemplo, operaba en las regiones tribuales de la península arábiga desde dos bases independientes, una situada en Egipto y la otra en Irak. Análogamente, el Foreign Office británico y el Office de la India desarrollaban diferentes políticas propias.

8. *La opción de mercenarios o mamelucos.* Los caudillos de las tribus no poseían los recursos básicos para crear ejércitos y burocracias profesionales. Sus fuerzas armadas eran las tribus, activadas por algún conflicto o las perspectivas de un saqueo o pillaje o activadas por la inspiración de algún líder. Esta característica constituía la fuerza y la debilidad de esos caudillos. La unidad militar tribual era un grupo social ya existente, dotado de cohesión a causa de su experiencia compartida y habituado por las condiciones normales de su vida a la movilidad, a la violencia y a la frugalidad. La continuidad de la existencia social y la existencia militar de esas fuerzas armadas tribuales a menudo las hizo temibles; no necesitaban, como los reclutas corrientes, estar especialmente entrenadas ni era necesario inculcarles un *esprit de corps* artificial. Actuaban estando ya plenamente entrenadas y organizadas, con líderes reconocidos, y además estaban familiarizadas con los terrenos en que debían desplegarse.

Su debilidad radicaba en esas mismas cualidades. Su organización social las predisponía a la división así como a la cohesión. La falta de una separación clara entre tareas civiles y militares las hacía extremadamente sensibles a presiones que no eran las de los planes a largo plazo del mando supremo. Como es notorio, los hombres se iban a su casa cuando les convenía hacerlo olvidados de toda consideración estratégica. Las obligaciones y costumbres de las estaciones significaban para ellos por lo menos tanto como la estrategia de largo plazo. De ahí que todo jefe cuyo dominio sobrepasaba la base puramente tribual intentara naturalmente complementar y contrarrestar a sus seguidores tribuales con una fuerza armada profesional individualmente reclutada y compuesta de mercenarios y esclavos. Hacerlo no requería ninguna inventiva social de parte del jefe, pues el modelo de tal organización estaba en alto grado desarrollado en el Medio Oriente desde la época de la decadencia del califato.[4] El sistema de los mamelucos dio buenos resultados y en ocasiones funcionó especialmente bien.

Discusión sobre la combinación de los elementos

Es improbable que los inventores originales del sistema fueran asiduos lectores de *La República* de Platón. Ello no obstante, en un idioma musulmán, las ideas subyacentes constituían una notable instrumentación del platonismo. Era menester evitar la corrupción y la decadencia sociales: los miembros de la élite gobernante debían ser sistemáticamente entrenados desde la juventud temprana en ejercicios militares y administrativos *y,* al mismo tiempo, había que inculcarles en profundidad un *ethos* íntimamente ligado con la legitimidad del Estado al que servían. Debían permanecer ajenos a toda tentación de parentesco y de riquezas que suelen distraer a los hombres en el cumplimiento de sus deberes políticos.

El hecho de que estas élites fueran llamadas esclavas antes que guardianas carecía relativamente de importancia. El Estado era su dueño, pero ellas eran dueñas del Estado. Una carrera profesional basada en el mérito reforzaba su compromiso con el Estado y su servicio; el hecho de que sus miembros se reclutaran en zonas geográficas, étnicas y hasta religiosas muy diferentes, fortalecía su lealtad al Estado o en todo caso reducía sus tentaciones. Lo mismo que los hombres de las tribus que establecieron su fuerza original sobre la base de un clan en expansión, estas élites procedían de un

medio rudo en el que habían llevado una dura vida y no estaban acostumbradas a las trampas de la molicie que tanto debilitan a los gobernantes urbanos; pero a diferencia de los hombres de las tribus, que actuaban colectivamente como parientes, los mamelucos eran asimismo ajenos a las seducciones de los lazos de parentesco.

Si el sistema no perduró, su ulterior decadencia se debió precisamente a las razones que el propio Platón había previsto: este cuerpo gobernante, cuya cohesión no estaba forjada originalmente por los compartidos peligros del desierto sino que lo estaba por el sometimiento a los rigores de un entrenamiento común deliberadamente severo, terminó por sucumbir a las tentaciones de los honores, el parentesco y la riqueza. Este era el orden en que Platón esperaba que operaran las tentaciones, como en efecto hubo de reflejarse en las sucesivas degeneraciones que experimentó el cuerpo político. La declinación misma no tenía por qué ser tan neta. El hinduísmo es otro notable ejemplo de instrumentación del platonismo, aunque ésta es una muestra que se rinde enteramente al principio del parentesco sin dejar por eso de conservar la rígida jerarquía de sabiduría, coacción y producción.[5] En todo caso, el sistema de los mamelucos no es más que una variante del platonismo. Ese sistema exhibe ciertos elementos de la receta platónica: la educación, el aislamiento, la carencia de propiedad y de parentela.

Desde otro punto de vista, el sistema de los mamelucos se revela como un extraordinario intento de formar burócratas, un intento que se adelantaba a su propio tiempo. El Estado tradicional se encuentra trabado en su tendencia centraliza-dora por la inveterada inclinación de los hombres a forjar vínculos locales y de parentesco que los apartan de su deber y obediencia y determinan que el Estado se fraccione en unidades regionales autónomas. Sólo en el mundo moderno una serie de factores —la atomización general de la sociedad, la orientación hacia el trabajo y las vocaciones, la socialización de los hombres por obra de la educación antes que por obra de la influencia de la comunidad local— convierten virtualmente a todos los hombres en potenciales burócratas. Ahora se puede confiar en general en que los hombres cumplan con sus tareas en organizaciones burocráticas, sin que estén constantemente expuestos a la tentación de transgredir las reglas para favorecer a sus parientes. Ahora todos somos mamelucos. La sociedad tradicional no tenía esta ventaja; para lograr un desempeño burocrático aceptable se debía recurrir al empleo de esclavos, eunucos, sacerdotes o extranjeros.[6]

Cabe preguntarnos si todavía podemos hablar de Estado tribual cuando el principio de los mamelucos y su modificación alcanzaron tan brillante éxito en gran escala. Sería por cierto ridículo referirse al imperio otomano en su forma plenamente desarrollada y considerarlo un Estado tribual; pero así fue como comenzó ese imperio, sólo que no conservó aquella forma. El principio de los mamelucos es una alternativa de la base tribual, y versiones puras en cada caso constituyen los dos puntos extremos de un espectro; son raras las sociedades situadas en los extremos, así que muchas entidades políticas del Medio Oriente están colocadas en alguna parte central de esta escala.

Podemos formular la pregunta de otra manera. ¿Se puede todavía defender como una teoría general del mundo musulmán de la zona árida la teoría de Ibn Khaldun sobre la sociedad del Oriente Medio, teoría en la que me he apoyado sustancialmente? Me inclino a dar una respuesta afirmativa y a ofrecer el siguiente argumento: sin duda alguna, los dos elementos contenidos en el paradigma de Ibn Khaldun, a saber, la base tribual y la base rival de una burocracia de esclavos, se mezclaron en diversas proporciones en varias entidades estatales del Medio Oriente.

El imperio otomano comenzó como un puñado de entidades políticas típicamente tribuales en Anatolia. Sólo cuando una de ellas alcanzó una posición descollante, ocurrieron dos cosas: esa entidad política adquirió una base atípica (en los Balcanes, en Anatolia occidental y ulteriormente en la cuenca del Nilo) de campesinos sedentarios y dóciles; y los mamelucos llegaron a sufrir una especie de hipertrofia que les permitió eliminar el elemento rival. Los dos cambios estaban sin duda relacionados. Una extensa masa de campesinos susceptibles de pagar tributo hizo posible sostener un aparato estatal no tribual; y ya no resultaba satisfactorio que la nueva base fuera gobernada por hombres de las tribus. El sistema se reprodujo luego en forma autónoma en Túnez y Argelia y quizás también en otras partes.

Sin embargo, la fórmula de Ibn Khaldun en la que persisten los antiguos elementos continuó estando viva en extensas regiones. Constituía la condición política normal de una buena proporción de los habitantes del Medio Oriente, a pesar de la supremacía nominal otomana. La antigua base tribual se manifestaba —quizá no siempre en forma violenta— y con el correr del tiempo reapareció públicamente Abd el Kader en Argelia, con los mahdiya en el Sudán, con los bahabis en la península arábiga, con los sanusiya en Cirenaica,

con los rashidis en Hail, con pequeños dominios tribuales en la Anatolia oriental, con la comunidad ibadí regida por Omán y la otra comunidad regida por imanes en el Yemen (versión Zaidi). En extensas regiones esa base nunca desapareció del todo.

El modo en que todos estos varios elementos se combinan para formar un Estado varía considerablemente. Podemos imaginar una serie de posibles desarrollos. Los hombres de tribus que tienen sus rebaños pastando en una región montañosa y árida que posee también un oasis, y que están gobernados (en el caso de que sea apropiado este término) por un jefe débil, pueden asegurarse el control del oasis. En adelante suministran así al linaje del jefe una base dual. El jefe divide entonces su tiempo; por un lado, pasa una parte de la vida en la base de la ciudad y en las cercanías del oasis. Procura aumentar la prosperidad del lugar invitando a artesanos y a comerciantes para que se establezcan en la ciudad. Por otra parte, el jefe pasa la vida entre sus parientes que han permanecido en los campos de pastoreo y entre los cuales debe consolidar su liderazgo. Sus esposas más privilegiadas permanecen en la casa de la ciudad, mientras él fortifica sus relaciones con los parientes de la tribu al casarse (en matrimonios que posiblemente tienen corta vida) con hijas de jefes de segmentos. El jefe equilibra las preocupaciones de los diversos elementos constitutivos de sus dominios, y alienta a los pastores a practicar incursiones de depredación, no contra sus propios súbditos, sino preferiblemente fuera de su territorio. Por un lado, debe medir las ventajas de permitir a sus parientes y a quienes le prestaron apoyo los beneficios del pillaje; y por otro, debe medir las ventajas de recibir dinero de protección prohibiendo los pillajes. La solución óptima es permitir el suficiente pillaje para conservar la lealtad de los segmentos de la tribu y presionar al máximo para obtener el pago de su protección. En un dominio tribual bien armonizado el pillaje marginal debe igualar al tributo marginal.

El jefe ha de guardarse de las defecciones que puedan producirse en los segmentos tribuales asignándoles subsidios que tal vez rivalicen con los prometidos por otros jefes rivales, siempre dispuestos a seducir a algunos de sus hombres ofreciéndoles mejores condiciones. Todo esto cuesta dinero; de modo que el jefe mismo se encuentra en el mercado para recibir subsidios y armas de potencias exteriores que a su vez desean usar la posición estratégica del jefe para asegurar sus propias comunicaciones o bien para socavar las comunicaciones y pretensiones de sus rivales. Cada potencia exterior

tiene sus propios clientes locales, pero las alianzas son inevitablemente inestables. La traición es una enfermedad endémica.

Las rutas del comercio y de peregrinación también tienen sus trampas. Insistir en una excesiva seguridad puede contrariar a los hombres de las tribus y disminuir los ingresos. La partida se juega también dentro del linaje del jefe; primos, hermanos y sobrinos rivales también intervienen en ella y son alistados por participantes exteriores en este complejo juego que nunca termina. Nuevos protagonistas aparecen con los cambios producidos en el escenario internacional y algunos antiguos quedan eliminados. Nada, ciertamente no la muerte, hace que termine el juego; el liderazgo en una sociedad segmentada es como un arma de doble filo. Yo mismo oí esta queja en Teherán: por muchos que sean los líderes tribuales que uno mate, siempre surgen otros nuevos del linaje del jefe. El jefe muerto o asesinado no puede por cierto regresar para continuar compitiendo, pero sí puede hacerlo su hermano o su hijo o su sobrino.[7]

Podemos imaginar también otra posible versión. Consideremos una situación alternativa en la que figuran todos estos elementos, pero con un participante más: el fundamentalismo religioso y la restauración religiosa. El islamismo siempre fue proclive a las reformas; y hasta podría caracterizárselo como la reforma permanente. Frecuentemente los fieles están dispuestos a responder a un predicador que aboga por el retorno a una versión más pura del credo (suponiendo que los fieles o sus antepasados la hayan conocido realmente alguna vez), el retorno a una forma no mancillada por cuestionables y casi paganas prácticas. La ecuación comunidad = entidad política impulsa al predicador a convertirse también en una figura política.

Los shiítas recuerdan concienzudamente el martirio fundador de su credo especial, pero otros musulmanes suelen recordar y hacer revivir el conflicto original entre el establecimiento del credo y la anterior era de ignorancia que está siempre presente y continúa amenazando a la comunidad. El entusiasmo suscitado por ese llamamiento a la purificación da al jefe purificador la ventaja de un elemento adicional de cohesión entre sus seguidores y le da la capacidad especial de organizar unidades mucho mayores que las que podría organizar valiéndose tan sólo de su lenguaje político tribual. Su acción religiosa puede conferirle algunas de las ventajas que adquieren con gran trabajo y costo estados mayores mediante los ingresos producidos por el control de extensos territorios agrícolas y

mediante el reclutamiento de mercenarios y mamelucos realizado gracias a esos ingresos. Esta fórmula especial de tribu, por un lado, y el renacimiento religioso, por otro, puede asegurarle la fortuna política, especialmente cuando se combina con la buena suerte de una alianza con potencias exteriores victoriosas en una guerra mundial. Esta combinación de liderazgo político con la fe puede hacer que un jefe triunfe sobre su principal rival, a quien se parece en otros aspectos. Y esto fue en efecto lo que ocurrió en el caso de la victoria saudita sobre los rashidis.

Se da también una clase diferente de Estado tribual, un Estado basado en la mutua complementariedad de líderes tribuales laicos y hombres pertenecientes a linajes santos. En ese caso, la sociedad está dividida en una mayoría de laicos y una minoría de santos hereditarios. Los santos se presentan en un santuario o en varios santuarios y todo el mundo los respeta y reverencia. Los laicos se conducen de acuerdo con las bien conocidas reglas que rigen una sociedad segmentada: responsabilidad colectiva, difusión del poder, liderazgo débil (electivo o casi electivo) y activa participación de los jefes de familia en todas las responsabilidades políticas y de otra clase.

Los santos hereditarios, quienes lo son por nacimiento, en vez de ser escogidos por algún tipo de elección humana juzgan en los santuarios los conflictos que inevitablemente surgen entre grupos de todas las dimensiones. Los santuarios están estratégicamente situados cerca de los puntos de máximo conflicto, en las fronteras de territorios de segmentos mayores de tribus o cerca de los campos de pastoreo que deben reocuparse según las estaciones del año, de suerte que las poblaciones cambian periódicamente de lugar. El número de hombres santos por el nacimiento es mucho menor que el de los laicos, pero al mismo tiempo es mucho mayor que el número de santos que se necesitan para presidir los santuarios y actuar como árbitros efectivos. Los santos verdaderamente operativos, por decirlo así, se seleccionan entre el número mayor de santos latentes por nacimiento.

Según la teoría localmente aceptada, es Dios quien realiza esta selección. En realidad, *vox Dei vox populi.* La elección del poseedor de *baraka* se realiza en virtud de un tácito y prolongado proceso en el que la gracia divina se manifiesta en el santo por el apoyo que éste recibe de los hombres laicos de las tribus. Es este apoyo lo que efectivamente confiere carisma a los santos. Quien es tratado como santo, se convierte en santo. El respeto de que es objeto le permite

arbitrar efectivamente y así exhibe y prueba su santidad. Los donativos que reciben le permiten mantenerse con holgura sin tener que preocuparse de los gastos y aquí también, una vez más, demuestra su condición de santo.

Los laicos de las tribus están obligados a luchar y los santos están obligados, por definición de su mismo papel, a abstenerse de toda violencia y todo litigio, puesto que el litigio no es sino la continuación de la contienda con otros medios. Por su conducta, algunos santos son objeto de especial veneración. El respeto que inspiran en algunos de sus clientes los hace atrayentes también para otros potenciales feligreses; un juez que es muy respetado y cuyo juicio se acepta y observa, es más satisfactorio que un juez cuyo veredicto pueda ser rechazado por la otra parte del conflicto. De ese modo, suele desarrollarse un casi Estado. En este sistema, los violentos jefes electivos y los pacíficos santos hereditarios se complementan. Así puede desarrollarse un sistema elegante, estable y satisfactorio con equilibrio interno de poder. En la región central del Alto Atlas, un sistema de este tipo persistió mucho tiempo y suministró un casi gobierno satisfactorio y de poco costo durante alrededor de tres siglos.[8]

En relación con los santos de Ahansal, merecen observarse dos cosas: la estabilidad de su poder local, por un lado, y por otro, el hecho de que se abstengan generalmente de ambiciones políticas mayores. En general, estas figuras no intervienen en la historia de Marruecos. Sólo en una ocasión uno de ellos exhibió una ambición mayor. Lo pagó con una muerte horrible; pero la tradición local niega que esa muerte se haya producido y afirma que el hombre se ocultó y que ulteriormente habrá de retornar en la hora de máxima necesidad. Hasta ahora este pronóstico no se ha cumplido. Pero un accidente, muy afortunado para el historiador, hizo que un testigo presenciara la muerte real de aquel hombre. Se trata de Thomas Pellew, un renegado inglés cautivo y al servicio del entonces sultán, que por fin logró regresar a Inglaterra y publicar un informe de sus aventuras. La creencia local en que aquel santo permanecía oculto, creencia que persistió hasta los tiempos modernos, pudo ser corregida en esta ocasión por una documentación exterior independiente.[9]

Este tipo de trama, que podríamos llamar la versión Ahansal, difiere de la variante anterior que podría llamarse la versión saudita. Un tipo diferente de islamismo está presente en cada uno de los dos modelos. Nos hallamos ante un Estado tribual en cada caso, sólo que

el cemento religioso es muy diferente. La encarnación social del islamismo se extiende a lo largo de un gran espectro, que va desde una teología igualitaria, puritana y erudita, en un extremo de la escala, a una religión popular, jerárquica, estática y antropomórfica, en el otro extremo. Ambas formas, pueden hacer una contribución significativa al Estado tribual o al casi Estado. Los santos hereditarios, basados en el principio de *shirk* (la mediación de la divinidad) y vehementemente reprobados por la alta teología ortodoxa, pueden representar ese poder centralizador mínimo que sin embargo trata muy satisfactoriamente los problemas políticos de poblaciones extensas. Ese poder puede hacerlo así sin que exista una centralización coercitiva, es decir, sin lo que llamaríamos un Estado real. Puede ayudar a regular las complejas estructuras del pastoreo estacional, pues en una ecología compleja son necesarias las migraciones, según las estaciones, de grandes rebaños y grandes poblaciones humanas desde el Sahara a los altos montes; y ese poder puede asimismo ayudar a mantener la paz entre poblaciones sedentarias y poblaciones trashumantes.

En cambio el islamismo unitario y puritano puede conferir a un caudillo suficiente legitimidad para superar divisiones tribuales y ayudarlo a establecer un Estado más efectivo en el que las exigencias escritas de la fe se cumplan de manera más estricta. En este terreno, el hombre de religión se convierte en burócrata, en servidor ideológico y judicial del Estado, en lugar de igualar a los que practican la violencia y la coacción. El venerado morabito arbitra entre jefes de segmentos y ayuda a fusionar los segmentos para constituir cierto tipo de entidad política; ese escriba y juez ayuda a un jeque a convertirse en emir al proporcionarle la apropiada legitimidad y al ofrecerle una rudimentaria burocracia.

Las formas de cemento religioso y político posibles no se agotan de ninguna manera con estas dos versiones, la saudita y la de Ahansal. Existen formas intermedias que combinan la centralización política con el arbitraje religioso hereditario. El tradicional Estado yemení, por ejemplo, fusionó la autoridad central de un imán —legitimado por la versión Zaidi del shiísmo— con la facultad de arbitrar de familias sadah que compartían su autoridad (basada en una posición religiosa hereditaria independiente del sistema de segmentos tribuales) con jeques de tribus, cuya autoridad se basaba en el liderazgo de las tribus, y también con familias legítimas.[10] Una forma mixta interesante y bien documentada de esta clase surgió en la Cirenaica por el impacto de la agresión colonial italiana.[11] Los

sanusiya combinaban la forma de organización de un sufí (orden religiosa de mediación o *tariqa*) con los empeños doctrinarios de una ideología relativamente reformista, a fin de dar una versión más pura del credo a los beduinos ignorantes y analfabetos. El islamismo reformista es normalmente hostil a las órdenes religiosas, pero en las zonas tribuales, desprovistas de una infraestructura urbana, los principios de organización sufíes suministran el único instrumento institucional disponible capaz de llevar a cabo una obra misionera sostenida. La doctrina tenía que ser un compromiso si pretendía estar dotada con un mínimo de apuntalamiento social. Las condiciones previas de la única forma posible de organización política de aquel momento, atendiendo al medio ecológico, eventualmente orientaban a los sanusi hacia la versión de Ahansal, la inserción de moradas santas en los intersticios cruciales del sistema segmentado. Allí se podía ofrecer mediación y arbitrio. En cambio, la necesidad de unir una vasta región e invocar una legitimación religiosa más vigorosa que la de los tradicionales *marabtin-bin-baraka* (insignificantes santones asignados a pequeños segmentos) los orientaba también hacia una versión del credo más unitaria y atenida a las escrituras.

Existe una tensión permanente entre los dos principios de legitimidad: el principio igualitario de las escrituras y el principio de la mediación basado en los parientes. El primero está encarnado en los teólogos eruditos que, por su parte, tienen escasa potencialidad para formar un Estado. No están bien organizados ni son diestros en el ejercicio de la coacción, sin embargo, pueden dar a un monarca o a un jefe que aspire a convertirse en monarca, tanto la legitimación como una burocracia. Los segmentos tribuales, es decir, la base social del segundo principio rival en la formación de un Estado, están bien entrenados en el ejercicio de la violencia, pero normalmente les falta legitimidad a los ojos de la sociedad musulmana en general. En realidad la vida normal de esos hombres constituye una especie de paradigma de ilegitimidad moral. Se los considera licenciosos e ignorantes, se supone que no están dispuestos a vivir la vida de un buen musulmán ni son capaces de hacerlo. Considerando la general intensidad de la adhesión de la sociedad al islamismo, ésta no es una cuestión trivial. Sólo quienes logran combinar grandes y poderosas unidades en nombre de la ortodoxia pueden hacer objeto de expoliación a los restantes pecadores que permanecen fragmentados y que no logran unirse al movimiento de despertar religioso que crece como una bola de nieve.

El sistema de los mamelucos puede considerarse como una versión extrema que procura prescindir de los elementos del parentesco o de la tribu en general. Los individuos son alistados al servicio del Estado de una manera atomizada y se los separa de sus parientes por el hecho de ser técnicamente esclavos y/o de origen no musulmán. La continua formación religiosa y el adiestramiento militar, que *no* es tribual, llega a ser un medio de producir un *'asabiyya* sustituto. Podemos considerar a los mamelucos ya como una tribu artificial, formada por la educación, o podemos considerarlos como el resultado de la transformación de una élite religiosa que normalmente es ineficaz desde el punto de vista político, en un cuerpo políticamente efectivo en el ejercicio de la coacción. Hay *mamluks de robe* así como hay *mamluks d'épée.* Cuando el sistema funciona bien, sus miembros pueden desempeñar con éxito cada uno de estos papeles en varias fases de su carrera. Suelen ser soldados en su juventud y posteriormente administradores clericales. De suerte que así viven en realidad según el ideal platónico de los guardianes.

¿Cuáles son en general las perspectivas de construir un orden político y social, un marco dentro del cual los hombres puedan trabajar creativamente y gozar los frutos de su trabajo con cierto grado de seguridad y dentro del cual la civilización y la estabilidad estén presentes? ¿En qué medida puede compararse el Medio Oriente musulmán con Europa atendiendo a estas consideraciones?

Examinemos a los dos comentaristas más célebres de los dos sistemas, Ibn Khaldun y Nicolás Maquiavelo. Lo que ambos comparten, además de su grandeza, es una pronunciada inclinación a un análisis desapasionado en lugar de entregarse a la piadosa tarea de moralizar. Irónicamente es Maquiavelo, cuya notoriedad se debe a un supuesto cinismo, antes que su colega musulmán, quien con mayor frecuencia abandona la serena exposición para entregarse a preocupaciones morales y expresiones de lamento. La objetividad desapasionada de Ibn Khaldun es mucho más completa.

Los análisis que hacen los dos hombres del problema de la cohesión social y del orden social merecen cotejarse. Los dos autores no fueron exactamente contemporáneos. Ibn Khaldun murió en 1406 y Maquiavelo nació toda una generación después, o para ser precisos, sesenta y tres años después. El lapso que separa la muerte de uno del nacimiento del otro abarca por lo menos un acontecimiento muy importante, a saber, la caída de Constantinopla y por lo tanto, la consolidación definitiva del imperio otomano. Ese acontecimiento entraña una diferencia considerable, una diferencia que se

encuentra reflejada en el pensamiento de estos autores; Maquiavelo reflexiona sobre el Estado otomano, pero Ibn Khaldun no podía todavía hacerlo.

Ello no obstante, sus dos mundos no estaban muy distantes y pueden compararse con utilidad. Maquiavelo, muy impresionado por el imperio otomano, consideraba que su fuerza, como la del imperio de Alejandro, se debía a la debilidad de la sociedad civil en el Oriente. Una vez descalabrado el centro, la sociedad ya no puede oponer resistencia al conquistador y el resto cae en sus manos. Muy diferente es esto de lo que ocurría en Europa, donde los señores feudales podían inicialmente ayudar al conquistador traicionando a su soberano, sólo que habrían de causarle perpetuos disgustos aun cuando aquel lograra derrotar a su rey. Este argumento valió posteriormente a Maquiavelo el reproche de ser el iniciador de la herejía «orientalista» de la denigración occidental del Oriente. Verdad es que Maquiavelo no se daba cuenta de que en el Medio Oriente las tribus habrían también de causar disgustos, aún después de haber sido derrotado y reemplazado el sultán. La senda distintiva del Medio Oriente hacia la fragmentación política se le escapaba a Maquiavelo.

Un observador extraterrestre que investigara la vida política del hombre de aquella época y usara las obras de estos dos pensadores como sus textos principales, probablemente habría llegado a la conclusión de que las perspectivas políticas del Medio Oriente eran mucho mejores que las de Europa. La tristeza y el pesimismo que intermitentemente y de manera irresistible desbordan de la prosa de Maquiavelo, que es en general muy fría, estaban demasiado bien fundados.

En el mundo de Ibn Khaldun, que esbozamos en la primera parte de este ensayo, había tres principios efectivos de orden político: la cohesión natural de la vida tribual, el principio de esclavos con funciones militares y administrativas y por último la religión. Ninguno de estos principios era perfecto ni estaba exento de sufrir una eventual decadencia, pero en varias formas de combinarse, esos principios podían alentar la esperanza de por lo menos cierta estabilidad política, cierta paz transitoria y un gobierno efectivo. Una coalición tribual dotada de unidad por la religión podía establecer un Estado; un Estado guiado y servido por eruditos religiosos podía funcionar bien al defender lo justo y suprimir lo injusto y al observar e imponer esa constitución política fundamental contenida ya en el credo mismo como si estuviera legalmente prefabricada.

Lógicamente, los Estados musulmanes no necesitan una constitución porque la religión ya contiene y suministra los principios de orden político y moral. Esclavos del Estado adoctrinados en la religión dan a éste fuerza y completan el círculo de equidad en el que la sociedad civil, aunque desprovista de derechos políticos, puede producir suficiente riqueza para sostener el Estado y recibir a cambio la necesaria protección.[12] De suerte que así era posible cierto grado de fusión de la civilización y la cohesión tribual, aun cuando el básico dilema humano —las condiciones de cohesión y de civilización son incompatibles— no podía quedar enteramente superado. Las virtudes urbanas y las virtudes tribuales no pueden darse juntas, pues unas son hijas de la ciudad y las otras de la tribu; pero los sustentadores de cada serie de virtudes, los hombres de las tribus y los doctos estudiosos pueden ocasionalmente combinarse para establecer un Estado y administrarlo.

Estos elementos se encuentran presentes en un grado mucho menor en la Italia y la Europa observadas por Maquiavelo. Consideremos cada uno de ellos:

El tribualismo. Maquiavelo observa que el único pueblo de Europa que aún vive como vivían los antiguos son los suizos. Afirma así que una sociedad con una alta proporción militar y política de sus miembros y que está firmemente, entregada a una religión que sustenta virtudes cívicas, está en consecuencia libre de toda interferencia exterior y es bastante igualitaria internamente: «Los suizos están fuertemente armados y son completamente libres» *(El príncipe);* «Los suizos... son el único pueblo que hoy, en lo tocante a la religión y en lo tocante a instituciones militares, vive como vivían los antiguos» *(Los discursos).* Esto claramente corresponde a lo que Ibn Khaldun entiende por *'asabiyya;* la cohesión natural se da cuando un grupo se ve obligado a administrarse y a defenderse por sí mismo. Las implicaciones militares de esta situación —la presencia conjunta en un sistema internacional tanto de unidades con *'asabiyya* como de unidades urbanas— son precisamente las implicaciones que Ibn Khaldun había imaginado para toda la humanidad. En la guerra los suizos derrotan a todos y nadie, ni siquiera la monarquía francesa, puede vencer sin la ayuda de los suizos: «Los franceses no son adversarios dignos de los suizos y sin la ayuda suiza no se sienten a la altura de ningún otro adversario» *(El príncipe).* Los ejércitos reclutados en las sociedades civiles urbanas, como por ejemplo los ejércitos italianos, son inútiles; Maquiavelo hace notar que esos ejércitos sólo vencen si por alguna razón el ejército enemigo huye.

Maquiavelo se equivocaba al suponer que los suizos eran las únicas comunidades de autogobierno con gran participación armada que quedaban en Europa. Pero estaba bastante cerca de la verdad, pues aunque en otros lugares también, se encontraban sociedades de este tipo, eran marginales. Los montenegrinos o los escoceses de las Tierras Altas escaparon a su atención. Pero en la Europa moderna temprana, los bárbaros (ya se los considerara como una amenaza, ya se los considerara como una salvación) no abundaban ciertamente. Todavía en el siglo XVIII, Edward Gibbon se preguntaba si el destino de Roma podría también alcanzar a la Europa neoclásica y observaba con cierta sorpresa: Europa había nacido de bárbaros salvajes.

Esclavos a caballo. Por alguna razón u otra, Europa había perdido la institución de la esclavitud. Especialmente en Italia se desarrolló y floreció el lamentable principio de un mercado laboral libre en una esfera de actividad en la que ese principio era especialmente inapropiado: el mercado del servicio militar. Las consecuencias fueran desastrosas. Maquiavelo las comenta extensamente y las lamenta. Los mercenarios son inútiles, dice Maquiavelo; en momento de peligro nos abandonan al desertar y en la victoria se convierten en nuestros amos. Es en realidad difícil decir si es el éxito de los mercenarios o su fracaso lo que representa el mayor peligro para quien los emplea.

¿Y qué decir sobre las fuerzas auxiliares., esas fuerzas armadas suministradas por un aliado? Las desventajas que acompañan a su empleo son por lo menos igualmente grandes. ¿Qué se puede hacer? Las sociedades cívicas forman ejércitos que vencen únicamente cuando el enemigo huye; los mercenarios y los aliados se vuelven contra nosotros, cuando se sienten fuertes. En esta situación desesperada, el único consejo que Maquiavelo puede dar es desplegar fuerzas *mixtas*. Es de presumir que no todas ellas nos traicionen al mismo tiempo.

El mundo musulmán estaba mejor dotado: por un lado, una especie de Suiza generalizada y penetrante, sin relojes de cucú y colmada de comunidades rurales libres, se encontraba virtualmente en todos los Estados. Ella suministraba un depósito siempre presente de naturales talentos políticos y militares; el futuro, predecía Ibn Khaldun en su autobiografía, pertenecía a los turcos y a los árabes a causa de la índole de su población y de la cohesión de ésta.[13] El territorio relativamente pequeño de los Alpes centrales no podía ciertamente compararse con las grandes extensiones del Asia central ni con todas las montañas y sabanas del Medio Oriente. El futuro pod-

ía pertenecer a los turcos y a los árabes, pero en todo caso no a los suizos. Los mamelucos, reclutados en gran medida entre los habitantes del Cáucaso y del Asia central, y posteriormente de los Balcanes, eran los suizos de las cortes musulmanas. En *Hamlet* el rey grita angustiado: « ¿Dónde están mis suizos? Que guarden las puertas». Pero poco después el rey anuncia: «Las puertas están rotas». Claudio habría estado mucho más seguro protegido por jenízaros. Los mamelucos, formados según la receta platónica de un entrenamiento sostenido, de un adoctrinamiento profundo y de la promoción según los méritos, eran claramente superiores a los oportunistas, traidores e inseguros mercenarios, cuya sospechosa motivación tenía por fuerza que convertirlos en defensores poco dignos de confianza.

La religión. Si consideramos el terreno de la religión, la diferencia resulta asimismo desfavorable para Europa. Ibn Khaldun veía claramente las grandes potencialidades políticas de la fe. El entusiasmo religioso, si se suma a la cohesión natural de los grupos tribuales, engendra grandes unidades políticas y una disciplina efectiva. Ibn Khaldun no se ocupó extensamente de los servicios microestructurales que cumplían los pequeños santones, aunque estaba familiarizado con ellos; pero fue explícito al señalar los servicios que pueda prestar la religión para contribuir a hacer crecer una unidad política.

En cambio, según Maquiavelo, en Europa la religión desfallece y su papel es pobre. En *El príncipe* Maquiavelo declara primero que no tiene sentido tratar los principados eclesiásticos: «No hablaré sobre ellos; pues están exaltados *y* mantenidos por Dios, y sólo un hombre temerario y presuntuoso tomaría sobre sí la responsabilidad de discutirlos». Pero las tentaciones que lo llevan a ser temerario y presuntuoso pronto se hacen demasiado fuertes y Maquiavelo continúa luego describiendo cómo la astucia política de tres papas sucesivos hizo grandes por un tiempo los Estados pontificios. En *Los discursos* es más explícito y condenatorio: «Debido al mal ejemplo dado por la corte de Roma, Italia ha perdido toda devoción y toda religión. Es la Iglesia la que ha mantenido y mantiene a Italia dividida...Ahora Italia se ha convertido en la presa...de cualquiera que la ataque. Esto debemos agradecérselo, italianos, a la Iglesia y solamente a ella». Los suizos, dice Maquiavelo, son el único pueblo europeo que conserva las antiguas virtudes; pero si la corte de Roma se trasladara a Suiza, los suizos pronto caerían en el mayor desorden. Ese ingenioso experimento nunca se ha intentado realmente.

De manera que en Europa no hay tribus (salvo los benditos suizos), no hay cuerpos bien entrenados de servidores del Estado ni hay una fe socialmente efectiva e inspirada. ¿Qué esperanza pues puede haber para Italia o Europa? En el complejo urbano tribual del Medio Oriente musulmán, en cambio, la combinación de la cohesión tribual y de la civilización urbana por lo menos se reaviva periódicamente. La fe y la virtud están destinadas a un eterno retorno. Puede uno esperar alguna paz durante períodos estables antes de que la rueda de la fortuna política gire una vez más. Pero al norte del Mediterráneo no parece haber ninguna esperanza.

Por los hechos y pruebas disponibles en aquel momento, tal conclusión habría sido enteramente razonable. Pero la historia se ha desarrollado de manera bastante diferente. No forma parte de este ensayo especular sobre cómo Europa, y en definitiva también Italia, salieron de este atolladero. El modo en que nació un nuevo Estado burocrático y centralizado, un Estado en el que todos se convertían en soldados y burócratas para hacerse mamelucos, la manera en que la relación entre Estado y sociedad civil se transformó (de suerte que la sociedad civil llegó a intervenir en la política y el Estado en la economía), la manera en que la religión recobró sus potencialidades sociales en una nueva forma, todo esto constituye otro tema.

Pero es conveniente considerar por lo menos brevemente la ulterior suerte del mundo tribual en el Medio Oriente. Son muchos los que sostienen que el imperio otomano hace inaplicable a los siglos recientes la interpretación de Ibn Khaldun. Yo no lo creo. Por debajo de la superficie, el mundo de Ibn Khaldun continuó viviendo; y resurgió cuando se produjo la decadencia del imperio. Sólo tocó a su fin cuando nuevas tecnologías militares y administrativas fueron importadas e inclinaron la balanza del poder en favor del Estado. El nuevo orden siguiente presenta una serie de notables rasgos: la sociedad civil continúa siendo débil frente al Estado; los conflictos políticos registrados dentro del aparato estatal, aun cuando nominalmente ideológicos, son en general una cuestión de rivalidad entre redes de padrinazgos y clientelas, que a menudo tienen una base regional o casi comunal. Esto constituye una especie de tribualismo en un nuevo medio que se expresa con un nuevo idioma. En marcado contraste con otras partes del mundo, la religión en el Medio Oriente ha conservado o aumentado su capacidad de obrar como catalizador político. La secularización es un fenómeno especialmente notable por su ausencia. La política es con frecuencia fundamentalista. Una religión vigorosa, un estado fuerte, una sociedad civil

débil y la frágil *'asabiyya* de un patrocinio de parentesco, casi territorial, esa parece ser la herencia recibida del pasado.

Notas

1 Véase S. Andreski, *Military Organisation and Society,* 2ª edición (Routledge y Kegan Paul, Londres, 1968).
2 Véase A. M. Khazanov, *Nomads and the Outside World* (Cambridge University Press, 1984).
3 Véase también Ross Dunn, *Resistance in the Desert* (University of Wisconsin Press, Madison, 1977).
4 Véase Patricia Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge University Press, 1980).
5 Recientemente, esta interpretación del sistema de casta ha sido puesta agudamente en tela de juicio por Declan Quigley en *The Interpretation of Caste* (Clarendon Press, Oxford. 1993).
6 Véase K. Hopkins, *Conquerors and Slaves* (Cambridge University Press, 1978).
7 Madawi Al-Rashid, *Politics in an Arabian Oasis: The Rashidi Dynasty* (I. B. Tauris, Londres, 1991).
8 Véase Ernest Gellner, *Saints of the Atlas* (University of Chicago Press, 1969).
9 *The History of the Long Captivity of Thomas Pellew in South Barbary* (Londres, 1739).
10 Véase Shelagh Weir, «Tribe, hijrah and medinah in north-west Yemen», en K. Brown y otros (comp.), *Middle Eastern Cities in Comparative Perspective* (Ithaca, Londres, 1986) y «Trade and tribal structures in north-west Yemen», *en Arabie du Sud: Le Commerce comme facteur dynamisant des changements économiques et sociaux* (Cahiers du GREMAMO, Nº 10, Paris, 1991); Gabriele vom Bruck, «Réconciliation ambiguë: une perspective anthropologique sur le concept de la violence légitime dans l'imamat du Yémen», en E. Le Roy y T. von Trotha (comps.), *La Violence et l'état.* (L'Hasmallan, Paris, 1993).

11 Véase E. E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford University Press, 1949) y la colección póstuma de artículos de Emrys Peters, *Bedouin of Cyrenaica*. editado por J. Goody y E. Marx (Cambridge University Press, 1991)

12 Véase Lucette Valensi, *Venise et la Sublime Porte: La naissance du despote* (Hachette, París, 1987).

13 Véase Ibn Khaldun, *Le Voyage d'Occident et d'Orient,* traducido por Ábdesslam Cheddadi (París, 1980).

13
El Magreb, espejo del hombre

El Magreb ha dado al mundo uno de los científicos sociales más grandes, quizás *el* más grande de todos. No es posible abordar la cuestión de la contribución que hizo el África septentrional a nuestra comprensión de la sociedad humana sin comenzar considerando a Ibn Khaldun. En este asombroso pensador del siglo XIV, encontramos ecos y diferencias de los temas que dominan hoy el pensamiento social europeo. Las diferencias son especialmente esclarecedoras, pues se deben a la naturaleza distintiva de la experiencia social del norte de África.

Si tuviéramos que señalar una cuestión que, más que ninguna otra, constituye la preocupación europea por los fundamentos del orden social, esa cuestión sería la oposición de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft,* de comunidad y sociedad. Esta no es una oposición sólo teórica, pues tales términos nos inspiran nostalgia, temor, odio, ambivalencia. Según se sostiene, por un lado está la colectividad orgánica, la fraternidad de hombres cuyas diversas actividades los ligan para formar una red de sentimiento y comprensión que crea una cultura sin costuras y un sentido de solidaridad; por otro lado, existe la asociación voluntaria de individuos autónomos, relacionados por contratos libremente pactados, negociados a la luz de principios racionales que tienden a lograr objetivos privados y claramente definidos. Esta confrontación o algo que se parece mucho a ella, no está ausente del pensamiento de Ibn Khaldun. Por el contrario, es absolutamente central en toda su visión. Sólo que la manera en que aparece la oposición es completamente diferente de la nuestra y esa diferencia resulta profundamente significativa.

Ante todo, en Europa la oposición aparece como una *sucesión.* Pasamos de una condición comunal al contrato. Al principio, teníamos la *comunidad.* Luego ésta fue reemplazada por la *sociedad.* Es precisamente esa transición lo que preocupa al pensamiento euro-

peo moral, emocional e intelectualmente. ¿Fue ese paso una bendición y una liberación o bien fue una catástrofe? Esta pregunta continúa polarizando los sentimientos y las ideas de los europeos.

En Ibn Khaldun, esa gran polarización no aparece en modo alguno como una sucesión, sino que lo hace como un fenómeno *esencialmente* sincrónico. Las dos formas sociales están no sólo presentes al mismo tiempo sino que *tienen* que estar presentes; se necesitan recíprocamente. Ninguna de ellas puede obrar sin la otra; son complementarias. La condición social humana es difícilmente concebible sin su presencia conjunta. Como cada una de esas formas es indispensable y en todo caso el mundo no pasa de la una a la otra, Ibn Khaldun no pierde demasiado tiempo en discutir sobre sus méritos relativos. Por supuesto, conoce muy bien sus respectivas fuerzas y debilidades, pero su actitud es mucho más clínica, objetiva y desapasionada que la de comentaristas posteriores. Ibn Khaldun parece ajeno a la adoración o repudio casi históricos de la sociedad cerrada o de la sociedad abierta.

En su esquema aparece primero la comunidad rústica, que se administra a sí misma, con gran cohesión. La vigorosa adhesión que se profesan sus miembros unos a otros y la adhesión que profesan a su comunidad están forjadas por la inseguridad de un mundo rústico en el cual ninguna autoridad central conserva la paz y el orden. Sin cohesión, la supervivencia sería imposible. La cohesión impuesta por este imperativo natural permite a los miembros de la comunidad, en otras palabras, a los hombres de las tribus, no sólo gobernarse, sino también, cuando se presenta la oportunidad, gobernar a otros. La vida tribual es la escuela de la virtud política y ciertamente sólo existe esa escuela. (Hay una excepción a este principio que no se le escapa a Ibn Khaldun, pero que en definitiva no incorpora plenamente en su pensamiento; se trata del sistema de los mamelucos que, en efecto, instrumenta la receta platónica de entrenar a los gobernantes de manera muy inflexible desde tierna edad y privarlos de riquezas o parentescos a fin de liberarlos de toda tentación.) La falta de especialización es el corolario de la virtud política tribual. Los hombres de las tribus tienen cohesión porque se parecen unos a otros y desconfían de todo el que sea distinto de su grupo. Mucho después Emile Durkheim iba a denominar «solidaridad mecánica» a esta clase de cohesión basada en la semejanza. La comunidad que tiene cohesión pero no especialización es completamente incapaz de producirlas condiciones materiales y culturales previas de una

vida plenamente civilizada, aunque al mismo tiempo esa comunidad aspira a poseer tales condiciones y positivamente *las necesita.*

Solamente pueden satisfacer tales necesidades económicas y culturales esas aglomeraciones de especialistas y hombres de comercio conocidas como ciudades. Como en *La República* de Platón, la ciudad nació a causa de necesidades superfluas, del desarrollo de deseos que van más allá del mínimo indispensable para subsistir, pero —y esta es una importante diferencia entre los dos pensadores y las sociedades que ellos reflejan— en Ibn Khaldun esa necesidad adicional no se limita a la ciudad y sus habitantes sino que penetra la sociedad en su conjunto. La sociedad como un todo necesita la ciudad. Los rústicos que tienen cohesión, aunque son incapaces de satisfacer sus necesidades por sus propios medios y recursos, comparten sin embargo esas necesidades.

La población urbana, en cambio, que puede satisfacer esas exigencias adicionales y en verdad las satisface tanto para sí misma como para otras poblaciones, debe pagar sin embargo un elevado precio por su competencia económica y cultural, por su *civilización.* Su propia especialización y diversidad y el hecho de que dependa para proteger sus actividades, no de su propia cohesión (pues no tiene ninguna cohesión) sino de una autoridad política superior y de una fuerza ajena a ella, significa que está política y militarmente castrada. Está atomizada y es incapaz de una acción conjunta. Está condenada a ser gobernada y a quedar excluida de la participación en el gobierno. Necesita gobierno, pero no puede satisfacer por sí misma esa necesidad.

La sociedad necesita orden y gobierno, por un lado y por otro, las artes, los oficios y las habilidades culturales que hacen posible la vida civilizada. La esencia de la magnífica interpretación que ofrece Ibn Khaldun de su propio mundo (que según él creía era todo el mundo humano en general) consistía en que cada uno de estos dos ingredientes indispensables se da verdaderamente, sólo que lo ofrecen distintas partes del cuerpo social general.

El gobierno es la contribución de la tribu a la ciudad y las aceptables condiciones económicas y culturales son la contribución de la ciudad a la sociedad en general. Ningún elemento basta por sí mismo. Cada uno es indispensable. Es conveniente conocer claramente sus respectivos méritos, pero carecería de sentido moralizar también sobre ellos y recomendar la universalización ya de uno, ya del otro. La coexistencia de los dos elementos determina un proceso

político cíclico, una versión colectiva de la circulación de élites, una rotación en la rueda de la fortuna: los gobernantes debilitados por los beneficios de la vida urbana deben ser reemplazados en un *Stoffwechsel,* por una nueva invasión tribual que introduce una nueva dinastía con una base de poder renovada. Pero este proceso no hace más que cambiar de personas sin alterar la estructura general.

Ibn Khaldun no estaba destinado a producir un impacto en el pensamiento europeo hasta el siglo XIX. En aquel momento los europeos estaban preocupados por los cambios que resultaban tan notables en su propia sociedad y sentían cada vez mayor curiosidad por sociedades que no habían sufrido los mismos cambios o que habían seguido un camino diferente. A los padres fundadores del marxismo, por ejemplo, les interesaba el material que había comenzado a fluir desde Argelia después de la conquista francesa, pues buscaban una documentación relativa a sus ideas sobre la ausencia de la propiedad en sociedades arcaicas y asiáticas.[1] En su debido momento Engels evidentemente encontró la visión de Ibn Khaldun y la recogió en su totalidad. En su «Contribución a la historia del cristianismo primitivo», publicada en *Die Neue Zeit* en 1894/5, después de la muerte de Marx, Engels en realidad resume sucintamente las ideas de Ibn Khaldun, aunque lo hace sin nombrarlo. Sin duda, le llegó el contenido de la traducción de Slane, muy probablemente a través del estudioso ruso Kovalevski, quien había sido recibido en Londres por Marx. Engels hace hincapié en el hecho de que el conflicto entre los moradores opulentos y relajados de la ciudad y los hombres de las tribus envidiosos y puritanos, determina una revolución renovadora legitimada por la religión, pero que en definitiva no cambia nada, como no sea la rotación de personas. ¡Muy diferente es la situación en nuestro mundo donde el disfraz religioso del conflicto social determina sin embargo un cambio real! De manera que Engels, basándose en Ibn Khaldun, propone implícitamente una filosofía dual de la historia, una filosofía que asigna el progreso al Occidente, pero condena al Oriente (y especialmente a los árabes) a un cíclico estancamiento.

Si bien no cabe tener la menor duda seria de que las ideas de Khaldun influyeron en Engels, es interesante observar que Alexis de Tocqueville parece haber llegado a algunas de las mismas ideas de manera independiente. Tocqueville hace exactamente la misma observación decisiva sobre el carácter indispensable de las ciudades,

en el contexto de discutir la estrategia francesa en el conflicto con el emir Abd el Kader de Argelia.

> Los árabes tienen una necesidad mayor de ciudades de lo que ellos se imaginan...; ninguna sociedad, ni siquiera una sociedad sólo a medias civilizada puede prescindir de las ciudades. Puede prescindir de aldeas, pero no de ciudades. Lo mismo que los demás pueblos, los pueblos nómadas no escapan a esta necesidad y en realidad hasta están más sujetos a ella.[2]

Aparentemente esta idea le fue sugerida a Tocqueville por observaciones que, según le comunicaron, habían hecho algunos hombres de las tribus en las negociaciones sobre el intercambio de prisioneros. Los árabes, si bien permanecían fieles a Abd el Kader, se quejaban amargamente por las condiciones a que se veían reducidos al estar suspendido el comercio con los franceses. Decían aquellos hombres: ¿Para qué nos sirven nuestros rebaños si no tenemos acceso a las ciudades en las que podemos adquirir lo que necesitamos pero no podemos fabricar nosotros mismos? Evidentemente para ellos, los rebaños tenían sobre todo valor de intercambio.

Tocqueville también aborda un asunto que luego iba a convertirse en la cuestión central para los estudiosos del Magreb, a saber, la cuestión de la mecánica interna de control y cohesión sociales en el seno de una unidad rural que se gobierna a sí misma, una cuestión que constituía la base de las ideas de Ibn Khaldun, pero cuya dinámica interna éste no había ejemplificado en detalle. Tocqueville vacila, por un lado, en ver paralelos entre la centralización intentada en Argelia por Abd el Kader y la centralización lograda en Francia en el siglo XV por Carlos VII; y por otro lado, vacila ante la gran diferencia que hay entre intentar imponer esa centralización en una sociedad tribual y en una sociedad feudal. La centralización en una sociedad segmentada es mucho más difícil que en el tipo de sociedad que conocemos en Europa.[3]

Este tema llegó ulteriormente a predominar. Es el que se desarrolla en un importante pasaje contenido en la obra clásica de Emile Durkheim, *La división del trabajo social.* Pero detrás de Emile Durkheim se encontraba el muy injustamente olvidado Emile Masqueray y su *Formation de cités chez les populations sédentaires de l'Algérie.*[4] Fue Masqueray quien en su estudio sobre los tres principales grupos bereberes argelinos (con una mirada lateral al Marruecos central), reunió el material que iba a conducir a formular la

teoría de la «segmentación». Durkheim le dedica una nota de pie de página[3] que en realidad debe compartir con Hanoteau y Letourneux, los compiladores del derecho consuetudinario cabila. Pero Durkheim debe mucho a Masqueray. Durkheim formuló la idea de una organización social segmentada en la cual los grupos están no sólo compuestos de subgrupos similares que se parecen a sus grupos vecinos, sino en la cual esos grupos también se parecen a los grupos mayores de que forman parte. En su articulación del modelo, Durkheim usa a los cabila como ejemplo. Durkheim hace comentarios sobre el control colectivo de la propiedad, control que él exagera y que, según le parece, es tan sólo un corolario de la falta de individualismo de ese tipo de sociedad, una cuestión que a él le interesa menos que a los marxistas.

Dos corrientes de pensamiento parten de Masqueray y Durkheim para llegar al presente. La más famosa de ellas (por lo menos en el mundo anglohablante) parte de Durkheim para llegar a sir Edward Evans-Pritchard, a quien se debe el hecho de que el término «segmentación» se usara ampliamente en el vocabulario de los antropólogos sociales. Evans-Pritchard aplicó esta noción en su estudio de los nuer del Nilo y de los beduinos de Cirenaica, la región más cerca del Magreb en la que él llegó a trabajar. En sus manos, ese concepto se convirtió en una teoría muy difundida sobre la manera en que se puede mantener en ausencia de un Estado. Grupos sociales en alto grado participativos (en todo caso, la participación de jefes de familia varones) e igualitarios mantienen la disciplina interna por obra de su oposición a otros grupos similares, ante los cuales son colectivamente responsables por las posibles fechorías que pudieran cometer sus propios miembros. La oposición de subgrupos asegura análogamente el orden interno. Las enemistades de clanes, el juramento colectivo, el pago compartido y la recepción y distribución del dinero de sangre son las formas naturales de las relaciones legales en tal sociedad. El equilibrio entre los grupos se repite en diversos niveles de dimensiones y existen tantos niveles como corresponden a los posibles puntos de conflicto. Esto produce el característico efecto de «encaje», el hecho de que unos grupos estén encajados dentro de otros, pues son parte de grupos mayores que también se asemejan por su organización y funcionamiento, de manera que no hay un nivel o unidad decisiva y preeminente. «La oposición equilibrada» se encuentra en cada uno de los niveles. Los grupos sólo tienen un liderazgo débil que en realidad es electivo y depende del apoyo de los seguidores. Sólo el conflicto activa a los grupos en una coope-

ración efectiva, aunque periódicamente los grupos se recuerdan y se reúnen en actos rituales. El equilibrio de poder y la activación de la cohesión a causa de una amenaza exterior, que es sólo un principio de mantenimiento del orden en otras sociedades, aquí se convierte en *el* principio preeminente y, a decir verdad, casi el único.

La otra línea de pensamiento parte de Masqueray y llega directamente a Robert Montagne, cuya obra *Les Berbères et le Makhzen* (París, 1930) está específicamente dedicada a Marruecos; lo que debe Montagne a Masqueray es tan evidente como lo que debe Evans-Pritchard a Durkheim, y mucho más reconocido. A los antropólogos sociales británicos les interesaba sobre todo la mecánica del mantenimiento del orden tribual más que las relaciones entre tribu y Estado; a Montagne le interesaban ambas cosas. En relación con el primer problema del mantenimiento del orden, su teoría del decisivo papel de las partes blandas de la sociedad se parece a la de Durkheim/ Evans-Pritchard, salvo que no incluye el efecto de «encaje», pero en ella se considera el modo de operar del mismo principio de «oposición equilibrada» en muy diferentes niveles de dimensiones. Por otro lado, Montagne agregó una importante y fascinante teoría sobre la oscilación de esas sociedades entre dos formas: el modelo igualitario y participativo, por un lado, y el efímero surgimiento de fuertes jefaturas, por el otro. También dice cosas muy interesantes sobre la relación de las tribus y los jefes con el Estado. Tanto Masqueray como Montagne estuvieron también directamente influidos por Ibn Khaldun y pueden considerarse miembros del linaje intelectual de éste. Montagne ejerció influencia en el antropólogo norteamericano Carlton Coon y a través de éste, en David Hart.

La idea de que el hombre primitivo —o tal vez sea mejor decir el hombre anterior al surgimiento del Estado— sea colectivista antes que anárquico es desde luego una idea muy difundida, de suerte que sería absurdo afirmar que su origen está en el África septentrional. Con todo eso, Ibn Khaldun y sus sucesores (tanto los que lo leyeron, como aquellos que sufrieron la influencia del mismo material africano septentrional) ofrecen una de las ilustraciones más concretas y realistas sobre este punto. Esos pensadores muestran que Thomas Hobbes estaba equivocado, pues la vida del hombre anterior al Estado no era solitaria, ni pobre, ni miserable, ni brutal, ni breve. Por el contrario, esa vida era gregaria y tenía cohesión, era relativamente holgada, humana y participativa; además, tenía una probabilidad de longevidad tan buena como la del hombre contemporáneo cen-

tralmente gobernado. El Estado mismo nació de la cohesión de la comunidad sin Estado, y la atomización es la consecuencia del orden político, antes que de su ausencia...

Con el tiempo, el concepto de segmentación, con un contenido algún tanto modificado, también pasó desde la antropología social a la ciencia política y se lo empleó para caracterizar y acaso para explicar el tipo de sistema político en el cual redes de padrinazgos rivales luchan por obtener el control, pasando a través de la estratificación social y usando la ideología sólo en el sentido más nominal y superficial. Este enfoque es visible, por ejemplo, en el estudio sobre el sistema político marroquí de John Waterbury, *The Commander of the Faithful.*

Con el fin del colonialismo toda esta tradición, o grupo de tradiciones, llegó a ser el objeto de sostenida crítica. Robert Montagne representó sin duda la cumbre de la etnografía y la sociología coloniales francesas sobre Marruecos y sus ideas sufrieron las consecuencias de estar asociadas con la posición política del autor. Su último libro, escrito no mucho antes de su muerte, *Révolution au Maroc,* predecía el fracaso del nacionalismo marroquí, y esa predicción fue casi inmediatamente refutada por los acontecimientos. Sin embargo, aunque su vaticinio específico era erróneo, no puede decirse lo mismo de su análisis. Montagne se valió de buenas razones para llegar a una mala conclusión. Sostenía que los nacionalistas ideológicos no podían triunfar porque desconocían las realidades sociales del interior del país. Si uno torna a formular su pregunta del modo siguiente: ¿por qué el centro tradicional de autoridad prevaleció sobre los radicales izquierdistas? puede obtener aún muchas ideas esclarecedoras de ese volumen.

Pero todo esto constituye un debate relativamente específico y es cosa del pasado. Durante décadas recientes, la antropología social en países anglohablantes sufrió una nueva y curiosa mutación en la que pueden discernirse dos temas. Uno de ellos es la convicción de que el objeto de estudio debería ser, no las estructuras sociales, sino los sistemas de significación («las culturas»). El otro tema es el deseo apasionado de expiar los pecados del colonialismo. Los dos temas guardan una curiosa relación. Se sostiene que el estudio de las estructuras sociales implica ver otra organización social de los pueblos desde el punto de vista de uno mismo, y que esto en realidad se utilizó como medio para dominar y para ratificar esa dominación. La claridad y objetividad a que aspiraba esta clase de antropología eran espurias. En cambio, si partimos considerando la básica igual-

dad de todos los sistemas de significación y nos limitamos tan sólo a exponer un sistema a miembros de otro, nos habremos abstenido de afirmar desigualdades y habremos seguido un método correcto. El método «interpretativo» garantiza la igualdad intercultural; y la igualdad intercultural exige el método interpretativo.

¿Se debe sólo a una casualidad el hecho de que muchos de los representantes más importantes de este giro hermenéutico y relativista, ya sea en su forma primera y moderada (Clifford Geertz), ya sea en su versión más extrema (Paul Rabinow, Vincent Crapanzano) trabajaran en Marruecos? De todas formas, la curiosa consecuencia es la de que cuestiones muy específicas relativas a la naturaleza del mantenimiento del orden en el interior de Marruecos, se formulan en el contexto de una cuestión general muy abstracta sobre la naturaleza misma de la sociedad y sobre la posibilidad de comprenderla. ¿Se mantiene el orden (o se mantenía) en virtud de grupos de primos por la línea paterna, mutuamente temerosos los unos de los otros, lo cual los lleva a contenerse? Esta es una buena pregunta concreta, sólo que se la formula en el contexto de saber si existe una manera objetiva de describir sociedades o si esa objetividad encubre dominación y saber si el correcto procedimiento es transmitir significaciones ajenas en virtud de artificios literarios excéntricos y oscuros. Debemos agregar que no todos los críticos de la teoría de la segmentación están motivados por preocupaciones generales y abstractas; estudiosos como Abdallah Hammoudi o Henry Munson o Dale Eickelman se sintieron impulsados a criticarla por razones bien concretas.

No es éste el lugar para decidir sobre la cuestión más amplia o la cuestión más estrecha si alguna vez pueda decidirse definitivamente. Todo cuanto he tratado de hacer, con brevedad y con tanta objetividad como fui capaz de alcanzar (puesto que tengo mi propio punto de vista sobre estas cuestiones) es resumir los temas y bosquejar la historia del debate. He omitido mencionar estudiosos cuya obra no está directamente relacionada con el debate (Fatma Mernissi, Jacques Berque, André Adam, L. Rose, H. Geertz, Raymond Jamous, Ken Brown, D. Seddon, Elaine Combs-Schilling, Vanessa Maher y muchos otros).

Podría resultar divertido para los marroquíes y magrebíes en general ver cómo su propia sociedad fue usada como una proyección (política y filosófica) por la comunidad científica mundial. Sólo nos queda esperar con impaciencia a que ellos mismos den su propio veredicto.

Notas

1 Véase *Marxisme et Algérie. Textes de Marx/Engels.* Presentados por René Gallissot con la colaboración de Gilbert Badia (París, 1976).
2 Citado *en Alexis de Tocqueville. De la colonie en Algérie.* Presentación de Tzvetan Todorov (Editions Complexe, Bruselas, 1988), pág. 81.
3 Tocqueville, págs. 65 y siguientes.
4 Ernest Leroux, París, 1886; reeditado con una presentación de Fanny Colonna (Edisud, Aix en Provence, 1983).
5 *De la division du travail social, 10*° edición (PUF, París, 1978), pág. 152.

14
Lawrence de Moravia

Los antropólogos occidentales conocen a Alois Musil (1868-1944) como el autor de *Los modos y costumbres de los beduinos rwala* (1928). Esta es su obra clásica y hasta hoy probablemente la mejor etnografía de los beduinos de la Arabia septentrional, obra muy usada (con. el debido reconocimiento) por ulteriores autores que escribieron sobre el tema, como por ejemplo, Michael Melker *en Literatura y violencia en la Arabia septentrional* (1979). Existe también un importante estudio posterior de los rwala compuesto por William Laucaster, *Los beduinos rwala hoy* (1981). Salvo esto, poco o nada es lo que se conoce sobre Musil en Occidente. Se han publicado dos biografías austríacas (la de Erich Feigl, *Musil von Arabien: Vorkämpfer der islamischen Welt,* Ullstein, Berlin, 1988, y la de Karl Johannes Bauer, *Alois Musil: Wahrheitssucher in der Wüste,* Böhlau, Viena, 1989) y hay también algunos escritos en checo sobre Musil, especialmente unos ensayos biográficos y una bibliografía que se publicaron en 1968 en ocasión del centenario de su nacimiento, un año en el que, sin embargo, otros acontecimientos más dramáticos ocurridos en Praga tenían por fuerza que distraer la atención y apartarla de los homenajes a Musil.

Las dos biografías escritas en alemán tienen relación entre sí: Feigl, un periodista, publicó primero y reconoció la ayuda de Bauer, el historiador, quien presentó su disertación en 1985 y luego la refundió en un libro. Los dos volúmenes hasta cierto punto se superponen tanto en cuanto al material como en la interpretación. El trabajo de imprenta, las fotografías y todo el aparato erudito son mejores en el libro de Bauer; el crucial mapa de los viajes de Musil resulta más legible en el de Feigl que además puede llevarse más fácilmente en el bolsillo. Parece que ninguno de los dos autores dominaba el checo, circunstancia que aparentemente no les permitía interpretar *la pensée intime* de Musil.

Resulta extraño el hecho de que Alois Musil sea tan poco conocido, puesto que es uno de los hombres más notables de nuestro siglo; su vida es profundamente significativa en no pocos sentidos. En primer lugar, lo cual es sumamente dramático aunque quizás en definitiva no lo más importante, Musil fue el T. E. Lawrence del campo contrario, el de las potencias de la Europa Central en la Primera Guerra Mundial. Probablemente fue un militar más eficaz y efectivo que Lawrence, no sólo porque alcanzó un grado superior —llegó a ser submariscal de campo— sino también porque logró más con menos medios y mucho menos apoyo. El objetivo de Musil era impedir que las tribus y los jeques de la Arabia septentrional lucharan unos contra otros o contra los turcos y, de ser posible, que resistieran a los ingleses y a sus aliados. En esto Musil parece haber tenido pleno éxito: el hecho mismo de que los turcos estuvieran todavía en Medina al terminar la guerra, el hecho de que los trenes continuaran corriendo a lo largo del Hejaz (a veces fueron objeto de los pillajes de los hombres de Lawrence), el hecho de que los éxitos de Lawrence se dieron en un período tardío de la guerra y no influyeran grandemente en su desenlace, todas estas cosas atestiguan el éxito de Musil. Los dos hombres se conocían. Lawrence observó una vez que estaban ocurriendo extrañas cosas, que un austríaco, como él lo llamaba, estaba asesorando en Damasco al estado mayor turco. Lawrence agregó perversamente que esperaba que los turcos hicieran mejor uso de la pericia de Musil que el uso que hacían de la suya propia los ingleses.

Musil tuvo una oportunidad de expresar sus opiniones sobre Lawrence en 1935, en una charla transmitida por la radio checa después de la muerte de Lawrence ocurrida a causa del accidente con su motocicleta. El título de la charla contenía la palabra «leyenda» y no dejaba de tener un sentido crítico. Feigl observa que esa palabra refuta la opinión ampliamente difundida de que los obituarios nunca son veraces. Bauer cita más detalles. Musil se refiere al defectuoso conocimiento del árabe que tenía Lawrence, se refiere al hecho de que aunque éste constituía por cierto el flanco derecho del ejército británico en Palestina y Transjordania, Lawrence nunca había puesto un pie en Arabia propiamente dicha, donde era desconocido; dice además Musil que el oro, antes que su carisma, le aseguraban seguidores y que éstos lo abandonaban y desertaban tan pronto como el oro cesaba de fluir. Evidentemente, Musil no admiraba al rival cuya fama era tan superior a la suya. Pero sin embargo lo respetaba mucho como escritor y pensaba que en su género

—Musil no define cuál es ese género— no se había escrito nada tan bueno desde las guerras napoleónicas.

¿Quién era pues ese «austríaco» que actuó con tanto éxito y que sin embargo permaneció desconocido, en tanto que Lawrence se convertía en una leyenda? ¿Y cómo fue que la fama lo eludió? Esta es una historia sumamente interesante, fascinante.

Alois Musil no era étnicamente austríaco, aunque mientras duró el imperio fue un súbdito eminentemente leal y devoto de los Habsburgo. Era el hijo de un campesino moravo; su familia debe de haber sido de sólidos hacendados, puesto que se puede remontar el árbol genealógico hasta comienzos del siglo XVIII. Hasta el día de hoy, hay en el patio de la casa de la familia un depósito de abono. En la casa vive ahora el último sobrino sobreviviente y de edad avanzada de Alois Musil, y la esposa de ese sobrino se queja amargamente de que su cosecha de manzanas, que quedó sin vender en tanto que hay manzanas importadas en el mercado, llene la sala de la casa familiar. Alois era primo segundo del incomparablemente más famoso Robert Musil, el autor de *El hombre sin cualidades.* Los dos primos se conocían y mantenían correspondencia regular, y existe una significativa relación entre el hombre que escribió irónicamente sobre «Kakania», como Robert burlonamente apodaba al imperio austríaco, y el hombre que trató de salvar el imperio. Muchas cosas de la vida de Alois parecen salir directamente de la gran novela de Robert. Pero la rama de la familia de Robert Musil —ambos hombres compartían a un bisabuelo— se había elevado en el mundo hasta la clase media superior y hasta había adquirido el derecho a usar un «von» (que sin embargo Robert no se dignó usar), en tanto que la familia de Alois continuó viviendo en sus tierras y permaneció haciendo vida de campesinos, aunque sus miembros eran sólidos y prósperos hacendados. Alois, que tenía inclinaciones populistas, observó en edad avanzada ya, que una nación depende de sus campesinos, pues éstos están muy cerca de la tierra. De manera característica, el ascenso social de la rama de Robert tenía que ver con su germanización, en tanto que la familia de Alois permaneció siendo profundamente checa en cuanto a la cultura y el espíritu.

Como muchos otros hijos de campesinos de la región, Alois ingresó en la Iglesia; se decidió a seguir esa carrera en el momento en que era todavía alumno de la escuela secundaria. Su vocación era seria; sentía inclinación por el estudio y el saber y además por las cuestiones de la fe; fue extrañamente esa vocación lo que había de

llevarlo a cumplir sus hazañas militares y alcanzar su alto rango militar. Hacía ya mucho tiempo que habían pasado los días de las órdenes religiosas y de los monjes soldados (aun cuando un reciente arzobispo de Canterbury alcanzó el título de Master Commandant), pero la relación entre las dos esferas es interesante: era la fe lo que inspiraba el estudio y el saber y, a su vez, tenía un valor militar. El protector primero de Musil en la Iglesia fue el famoso arzobispo Kohn de Olomouc, que como el propio Musil, procedía de un medio rural moravo, sólo que era un judío converso que se negó a halagar el antisemitismo cambiándose de nombre. Circulaba en aquella época la anécdota sin duda apócrifa de que cuando Francisco José firmó el decreto que nombraba a Kohn arzobispo, preguntó ansiosamente: *«Ist er wennigstens getauft?»* («¿Está por lo menos bautizado?»). El papa obligó posteriormente a Kohn a renunciar a su dignidad. Musil, por su parte, fue acusado de introducir innovaciones *in articulis fidei.*

Aquel hijo de campesino que se había convertido en sacerdote tenía una profunda preocupación teológica: el monoteísmo. Esta preocupación iba a continuar siendo el tema dominante de su vida. Entre los árabes, decidió tomar el nombre de Musa y llamó a su hogar de las tierras checas Villa Musa. Su fe podía asegurarle sobre la validez del monoteísmo, pero esto en modo alguno inhibía su curiosidad y su deseo de encontrar una explicación sociológica sobre las raíces sociales del monoteísmo. La teología lo llevó a estudiar el Antiguo Testamento, el interés por la sociedad del Antiguo Testamento lo llevó a estudiar a los hebreos y luego a los árabes y preocuparse por entender el contexto geográfico de los hechos del Antiguo Testamento y las sociedades que habitaban la región en la época de Musil. No se trataba de una curiosidad ociosa: Musil llegó a convencerse de que el *desierto* daba la verdadera explicación del origen y aun del mantenimiento del monoteísmo. Los nómadas pastoriles no se habían convertido al monoteísmo, sino que su espíritu, su estilo de vida, habían engendrado el monoteísmo.

Como estudioso del Antiguo Testamento, Musil exploró la toponimia de la Biblia; por ejemplo, llegó al convencimiento de que el verdadero Monte Sinaí se encontraba situado en algún lugar al este de Akaba, una elevación volcánica que nada tenía que ver con el monte llamado así hoy. Y esto parece tener sentido, pues no era probable que un pueblo que huía de Egipto ascendiera a un monte árido y elevado que quedaba en el camino de regreso a Egipto. Un lugar situado al oeste del Golfo de Akaba parece mucho más plausi-

ble. Alrededor de la misma época en que Malinowski estaba absorbiendo las ideas filosóficas de Ernst Mach, que luego contribuyeron a que pudiera transformar la antropología de una disciplina especulativa histórica y genética en una disciplina sincrónica y social, Alois Musil estaba asimismo pasando de una preocupación por el desierto árabe como escenario del Antiguo Testamento a- un interés por sus habitantes modernos: en el centro de su interés estaban las raíces del monoteísmo que él veía en la experiencia social antes que en la revelación. Tratábase en verdad del mismo movimiento intelectual: el papel social, no el origen histórico, suministra la verdadera explicación. Pero, Alois Musil se limitó a sustentar este punto de vista sin desarrollarlo en una teoría. Por cierto se lo acusó de dar explicaciones naturalistas de los milagros bíblicos. Robert Musil, lo mismo que Malinowski, estudió a Ernst Mach para alcanzar el doctorado: verdaderamente éste es un mundo pequeño.

El saber adquirido tratando de comprender tanto el Antiguo Testamento como la moderna sociedad beduina —suponiendo que ambas cosas presenten algún parecido— tuvieron consecuencias mundanas. El príncipe Sixto de Borbón Parma (cuya hermana Zita era la esposa del príncipe heredero y por lo tanto, después de 1916, la última emperatriz austríaca) deseaba emprender un viaje de aventuras por el Medio Oriente; la proporción novelesca de su motivación para lograr influencia política es algo sujeto a especulación. Nominalmente, y con un seudónimo, el príncipe fue el jefe de la expedición. Pero la expedición necesitaba también un hombre digno de confianza, un estudioso y un guía. ¿Y quién era más apropiado que aquel hombre que ya entonces tenía una considerable reputación como explorador y erudito? Los británicos también habían tratado de contratarlo no menos de tres veces. Si hubiera accedido a las proposiciones británicas, Musil podría haber sido en verdad, no la réplica austríaca de Lawrence de Arabia, sino más bien, por así decirlo, el propio Lawrence. En 1906 Musil era suficientemente conocido como explorador y cartógrafo para que el ministro de relaciones exteriores de Gran Bretaña, sir Edward Grey, le pidiera que trazara la frontera entre el Egipto ocupado por los británicos y la Palestina otomana. Musil accedió a esa solicitud con lo cual no dejó de causar ciertos trastornos mucho después, bien entrado el siglo: los israelíes construyeron, un hotel en el lado occidental de Eilat (un lugar muy concurrido que ciertamente no existía en los días de Musil); los egipcios sostuvieron que ese hotel estaba en su territorio

y que el mapa de Musil lo probaba. Por supuesto, antes de Musil no existía una clara frontera.

Pero en la guerra Musil no estuvo de parte de los británicos. Por el contrario, a causa de sus nuevas conexiones establecidas con la corte de los Habsburgo, llegó a ser una *éminence grise* del Hofburg. Con el tiempo circularon murmuraciones sobre la influencia de aquel sacerdote checo. En realidad, en aquella época había dos sacerdotes católicos mutuamente relacionados que ocupaban semejante posición: Musil y su amigo y compañero, el padre Schmidt, cabeza de la escuela antropológica austríaca, también preocupado por el monoteísmo y muy conocido por su opiniones relativas al monoteísmo concebido como la religión original de la humanidad, que se había perdido o diluido por obra de un proceso de degeneración religiosa. Combinaba esta teoría con otra de tipo difusionista cuyo centro era Babilonia. Naturalmente, al padre Schmidt le complacía la etnografía de Alois Musil, que parecía confirmar sus propios puntos de vista más generales.

Cuando posteriormente se hicieron acres alusiones a un Rasputín de los Habsburgo, no resultaba enteramente claro si se aludía a Musil o a Schmidt; quizás a ambos, puesto que obraban concertados. Es algo sencillamente extraño que se haya caracterizado de tal manera a Alois Musil: aquel sacerdote sobrio, puritano, incansable trabajador, apasionadamente atraído por las formas puras de la fe, de una fe sin mediaciones, era lo más opuesto que podía haber a aquel marrullero *hombre de Dios* de la corte zarista. Rasputín había contribuido significativamente a destruir el imperio de los Romanov, en tanto que Musil más que nadie había intentado salvar el de los Habsburgo.

Al establecer personalmente una *Pax austriaca* en el desierto entre Palestina, Siria e Irak, Musil protegía los flancos de los ejércitos turcos que debían enfrentar a los británicos procedentes de Basra y de Egipto. En aquel período, la política de las tribus era sumamente compleja, aunque sabemos bastante sobre ella gracias a los trabajos de estudiosos tales como John Kelly, Madawi Al-Rashid y Joseph Kostiner. Musil hasta consideraba la posibilidad de una invasión beduina de Egipto a través de la región del Sinaí, invasión que hubiera sido una especie de imagen especular de la posterior arremetida de Lawrence contra Damasco. Sus realizaciones se lograron a pesar de los turcos, más que con la ayuda de los turcos: el bajá

Enver lo detestaba o desconfiaba de él y puso trabas a sus esfuerzos. Desde su propio punto de vista, probablemente tuviera razón, pues a Musil no parecía preocuparle mucho que los turcos o los prusianos triunfaran, sino que contemplaba la posibilidad de establecer un Medio Oriente austroárabe. Como resulta evidente de la documentación del libro de Bauer, Musil no dejaba de incluir embustes en sus informes dirigidos a los alemanes, a fin de desorientarlos acerca de la situación verdadera de la península. La duplicidad era recíproca. En el mismo momento, según parece a juzgar por el testimonio del libro de Musil escrito en checo, *Mezi Samary* («Entre los Shammar», 1931) en que el bajá Enver le daba instrucciones para negociar la paz entre los rashidis de Hail y los sauditas, Musil daba directamente instrucciones a los rashidis para que continuaran luchando contra los sauditas por considerarlos aliados de los británicos y traidores.

Musil estaba cerca de las acciones bélicas en esa compleja guerra librada entre los varios casi Estados tribuales, especialmente entre los shammar y los sauditas. Nos ofrece una vivida narración de la muerte del agente británico agregado a los sauditas, una narración basada en el informe que le dio directamente el negro (así lo llama) Ibrahim an-Nodeli:

> Me quedé con este revólver que quité al inglés que estaba en Adzhrab. El hombre llevaba un gran sombrero blanco y estaba encargado del cañón. Lo disparó siete veces, pero ninguno de los tiros produjo daños... Los proyectiles cayeron en la arena sin explotar... Nos lanzamos entonces contra los defensores del cañón y los desbaratamos. El inglés no huyó, sino que permaneció junto al cañón hasta el último momento. Viéndose abandonado, buscó su caballo, pero los defensores en fuga se lo habían llevado. Comenzó a correr, dando traspiés en la arena. Monté en mi yegua... De pronto, oí un disparo, mi yegua cayó y yo con ella. Me puse a perseguir al inglés a pie. Yo estaba acostumbrado a la arena y él no. Además yo iba descalzo y él con sus botas. Pronto le di alcance. El hombre se detuvo, se volvió y levantó las manos sobre la cabeza sonriendo. Le disparé y le di en un costado. El inglés cayó de rodillas y luego volvió a levantar las manos... Saqué la espada y le corté la cabeza.
>
> El hombre debe de haber tenido unos cuarenta años. Saud ibn Subhan envió sus ropas y el sombrero a Medina.

Como es característico en él, Musil repite la historia de manera inexpresiva, sin hacer comentarios.

Musil no da el nombre de aquel hombre que permaneció literalmente pegado a su cañón, que fue abandonado por sus compañeros (quienes además le robaron su caballo) y que con una sonrisa bajo su gran sombrero blanco fue asesinado por su perseguidor. Evidentemente, aquel hombre era el capitán Shakespeare, agente asignado a los sauditas en aquel momento. El hecho parece haber ocurrido el 22 de enero de 1915 y Musil así lo informó primero directamente a Viena en una nota dirigida al barón Burian, el nuevo ministro de relaciones exteriores; el informe llevaba la fecha del 27 de febrero de 1915. Lo que parece ser el mismo episodio también está comunicado en un informe enviado el 28 de junio al embajador alemán en Estambul; el informe se encuentra ahora en los archivos alemanes de Bonn relativos a la Primera Guerra Mundial. En esta segunda versión, a Musil le preocupa rebajar la importancia de la pequeña batalla: no se trató de una victoria que los rashidis obtuvieran sobre los sauditas, sino tan sólo sobre un segmento de shammars que se había pasado al otro bando; los ingleses no habían intervenido en el encuentro. El infortunado artillero europeo, dice Musil, «según es de presumir era un holandés procedente de Batavia, un mercenario al servicio de Feysal ben Er-Rashid». En este informe, Musil dice explícitamente que se encontraba presente en el combate de Adzhrab, el lugar antes mencionado en que había muerto el oficial inglés. Los británicos hablan de este encuentro llamándolo la batalla de Jarrab. Por alguna razón era importante para Musil evitar que los alemanes pensaran que los ingleses habían intervenido en la lucha y que los sauditas habían sido vencidos. Bauer reproduce los dos informes sin hacer ningún comentario, aunque los dos se refieren evidentemente al mismo episodio, y sin hacer notar la deliberada discrepancia que hay entre ellos ni considerar las motivaciones posibles que pudo haber tenido Musil.

La actividad de Musil en el desierto, por importante y dramática que haya sido, no constituía su intento más decisivo de modificar el curso de la historia del siglo XX y salvar el imperio de los Habsburgo. El episodio que marca el punto culminante de su influencia y que naturalmente fascina en mayor medida a los austríacos, es el intento secreto que hicieron el imperio y su dinastía para salvarse mediante la firma de una paz por separado. El hermano de la emperatriz, a quien Musil había acompañado y guiado a través del desier-

to, era también un Borbón (con cabal conciencia, según lo observó en una carta dirigida a Musil, de tener no menos de 56 gobernantes soberanos entre sus antepasados; uno no podría pensar que existieran tantos tronos para tantos hombres, pero es de presumir que los pequeños principados soberanos de Italia lo hacían posible) y era hombre que se encontraba suficientemente bien situado a través de sus conexiones para tantear a los aliados acerca de la posibilidad de una paz por separado, lo cual podría salvar a la dinastía. Era ésta una operación sumamente delicada por razones obvias, pues la idea básica era salvarla monarquía danubiana del desmembramiento traicionando a los aliados alemanes y turcos. En términos crudos, la proposición a los aliados era la siguiente: los aliados dejaban que la casa de los Habsburgo continuara reinando en la cuenca del Danubio, los franceses podían obtener Alsacia y Lorena y los rusos se quedarían con Estambul. En una carta que puede o no constituir una prueba de la complicidad de Musil en este asunto, Musil observa que la pérdida de Estambul sería menos desastrosa para los turcos que la pérdida de los lugares santos del Hejaz.

Poincaré decidió no mantener en secreto esos tanteos: una vez conocida, la iniciativa naturalmente tenía que ser desautorizada. Lo cierto es que la traición nunca prospera, pues si prospera nadie se atreve a llamarla traición y es asimismo cierto que si fracasa nadie admite que intentó hacer una traición. En consecuencia, lo que en verdad ocurrió es objeto de disputa y especulación entre los historiadores: la emperatriz Zita, hermana del príncipe Sixto, el amigo y compañero de viajes de Musil, vivió el tiempo suficiente para que se le ofrecieran muchas oportunidades de comentar estas intrigas, pero se contradecía tan a menudo que, como observa Bauer, su testimonio carece de valor y suscita hasta hoy las sospechas de que tales contradicciones eran un intento para oscurecer la verdad.

Por otro lado, el testimonio del propio Musil parece claro: en 1917 el nuevo emperador Karl y el mismo Musil se daban cuenta de que la guerra estaba perdida y que algo había que hacer para evitar las consecuencias, de manera que Musil redactó algunas cartas cruciales relacionadas con todo aquel asunto.

Los dos sacerdotes del Hofburg eran prominentes teóricos del monoteísmo y la investigación de campo realizada sobre este tema los llevó no sólo a prestar asistencia militar en los frentes de la Mesopotamia y Palestina, sino también a intervenir en la diplomacia secreta de la guerra.

Es esa mezcla de alta erudición, alta sociedad y alta política puesta al servicio de la cultura y la política de los Habsburgo lo que hace que la vida de Alois parezca directamente salida de la novela de su primo Robert. Los dos hombres se conocían y mantenían correspondencia. Resulta difícil no sospechar que las celebraciones e intrigas descritas en *El hombre sin cualidades* fueran inspiradas por la Sociedad Orientalista de Alois, fundada para promover la influencia, el comercio y la cultura de Austria en el Oriente: en el comité fundador se encontraban figuras prominentes de toda Viena: el príncipe heredero, el alcalde de Viena, el barón von Skoda, de los talleres Skoda *und so weiter.* Allí encontramos todos los elementos de la campaña colateral de la novela.

Musil fracasó en sus dos grandes designios: el imperio no llegó a firmar una paz por separado, lo cual habría salvado a los Habsburgo y, mientras Lawrence y sus beduinos llegaron por fin a Damasco, Musil y los suyos nunca pudieron llegar a Suez. El hecho de que la historia sea poco amable con los perdedores es sólo parte de la explicación de la falta de fama de Musil: en tanto que Lawrence poseía un gran genio para la publicidad, por más que fingía evitarla, una cualidad en la que sólo rivalizaba con él el compatriota austríaco de Musil, Wittgenstein, Musil, en la ancianidad, evitaba verdaderamente la publicidad pues se retiró a sus estudios. Aunque su cartografía y su etnografía de los rwala se publicaron en inglés, la narración de sus aventuras se publicó sólo en checo, de suerte que permaneció desconocida para el público internacional. Esas aventuras están narradas en un estilo directo e inexpresivo, y su contexto militar y político, aunque evidente, no se declara explícitamente: los viajes son presentados casi provocativamente, sin ninguna explicación de cuál era su objetivo. La torturada intensidad del estilo de Lawrence hacía que éste tuviera atractivo literario; la sencillez del estilo de Musil —pues Musil practicaba la sencillez además de valorarla— determinó que en definitiva se lo considerara como un autor de aventuras de viaje que se dirigía a la juventud checa. La vida de Musil verdaderamente corresponde al *fin de siècle,* pero su estilo no: en él no se encuentra ninguna oscuridad tortuosa y todavía no he hallado una sola frase en su obra que no sea simple y clara.

De modo que a pesar de los esfuerzos que hizo Musil, tanto en el desierto como en la diplomacia secreta, el imperio de los Habsburgo no se salvó y por el contrario quedó desmembrado. Feigl censura el estrecho chauvinismo étnico del primer gobierno austríaco republicano después de la Primera Guerra Mundial, por contribuir a que

Musil se alejara de Austria y Viena; en efecto, un decreto facilitaba el despido de todos los empleados del Estado que no fueran austríacos germanos. No se tenía intención de perjudicar a Musil, pero no sorprende que, considerando todo lo que había hecho, éste estuviera resentido por tener que ajustarse a nuevas formas o verse en situación *sub judice.* Feigl denuncia ese decreto como si éste estuviera anticipando y aun superando las leyes de Nüremberg sancionadas por Hitler en su deseo de restringir las oportunidades del empleo en la recién reducida Austria solamente a los austríacos germanos. Los estudiosos de Viena, sin embargo, deseaban retenerlo y los de Praga también esperaban que se trasladara allí. En este forcejeo se impuso Praga. Sin embargo, en el nuevo parlamento checoslovaco se oyó, en febrero de 1919, una voz de protesta contra el nombramiento del hombre que había servido con tanta distinción a la causa austríaca. Pero Musil contaba con poderosos defensores, sobre todo con el nuevo presidente Tomás Masaryk.

Hay una gran ironía en la relación de estos dos hombres: en el mismo momento en que Musil se esforzaba, en dos planos diferentes, por salvar la monarquía de los Habsburgo, Masaryk estaba haciendo todo lo posible por aniquilarla. Durante la guerra la estrategia de Masaryk consistía en persuadir a los aliados de la importancia de la contribución checa en la guerra a fin de obtener la independencia del país como recompensa, y si Musil hubiera accedido a las proposiciones británicas y hubiera actuado con tanta pericia por Gran Bretaña como lo hizo en efecto por la causa de Austria, Masaryk habría sin duda invocado sus méritos, pero las cosas ocurrieron de otra manera y lo cierto es que se hizo poco caso de los méritos de Musil, lo cual, unido acaso a la sencillez de su estilo literario, explica la oscuridad en que se encuentra envuelta su figura. El ministro de relaciones exteriores checo consideraba la posibilidad de enviar a Musil a las negociaciones de Versalles, a pesar de haber actuado éste en el lado contrario, pero desistió de hacerlo considerando que los británicos podían arrestarlo. Esto no parece plausible: Musil no era culpable de ningún crimen de guerra y además, ¿tenían los británicos el poder o la intención de arrestar a miembros de las delegaciones enviadas a Versalles?

Masaryk en aquel momento, como en otros, se mostró generoso e hizo todo lo posible para ayudar a Musil después de la guerra. Además de prestarle su apoyo para que Musil obtuviera la cátedra de Árabe en la universidad Charles, también lo presentó a Charles

Robert Crane, el protector norteamericano de las artes y las ciencias (dicho sea de paso, su familia dio a Masaryk, una nuera norteamericana). Esta circunstancia hizo que ulteriormente se publicara en Estados Unidos uno de los libros de Musil y que este autor fuera conocido entre los antropólogos occidentales. El libro está dedicado a Masaryk y expresa gratitud por el aliento y el apoyo recibidos; se imprimió en Praga. El libro está también ilustrado con un retrato de Musil vestido en traje de beduino y caracterizado en el epígrafe como Musa, un jeque rwala. George Sarton, editor de *Isis,* al hacer el comentario del libro llegó pues a la conclusión de que el ilustrado jeque Musa debía de haber ayudado a Musil en sus indagaciones. Y en efecto así lo hizo, pues Musa era el propio Musil.

En sus esfuerzos bélicos Musil y Masaryk estaban en una posición diametralmente opuesta: sin embargo, había más cosas que los unían que aquellas que los separaban, de suerte que resulta razonable pensar que ambos sentían una honda simpatía recíproca. Los dos eran campesinos moravos por sus orígenes, los dos se habían elevado desde su medio para convertirse en profesores, los dos habían gravitado inicialmente en Viena. Ambos eran vigorosos y valientes, ambos eran *hanáks* (oriundos de la llanura de Haná de la Moravia meridional) y ambos vivieron notablemente según la fama de los *hanák* con tenacidad y vigor. «*Hanáci drzte se*» (los *hanáks* son resistentes) se decía aún en el ejército *K. und K.* Cabe sospechar que la lógica del camino que los llevó a sus respectivas y opuestas posiciones en la guerra fue semejante: los dos hombres eran puritanos, con un agudo sentido de la relación que había entre el monoteísmo y la auténtica moral, y los dos sentían una fuerte atracción por la religión directa, sin mediación, en la que la divinidad impone obligaciones morales al individuo sin la ayuda de ritos ni de mediadores. Esta actitud condujo a Masaryk a abandonar la Iglesia católica y por fin a oponerse al imperio que estaba relacionado con esa Iglesia (a pesar de que en aquel momento el vínculo era menos que firme) y a idealizar a los husitas, quienes, sin abolir el clero o los ritos, insistían por lo menos en la igualdad de los creyentes, ya laicos, ya clérigos, en cuanto al rito. Fue esto lo que los convirtió a ambos en *utraquistas.* Las circunstancias llevaron a Masarik a adoptar una filosofía de la historia que relacionaba el autoritarismo de la Iglesia con el autoritarismo del imperio y que encontraba la significación de la historia en el hecho de haber superado el autoritarismo, lo cual justificaba el establecimiento de un nuevo Estado, que Masaryk se complacía en ver como un renacimiento de la inspiración husita.

Masaryk se volvió contra los Habsburgo en un período tardío de su vida, después de muchas vacilaciones y en circunstancias excepcionales: hay buenos motivos para pensar que la filosofía general de la historia que Masaryk invoca —la historia concebida como el paso, de iglesias y Estados autoritarios a democracias liberales— era en parte una racionalización de una decisión política a la que había llegado de manera ambivalente y que no compartía en aquel momento la mayoría de sus compatriotas.

Evidentemente Musil tenía *au fond* análogos sentimientos sobre la religión, aun cuando éstos lo llevaron, teológica y políticamente, en una dirección completamente diferente. Idealizaba, no a los husitas, sino a los beduinos. Pensaba que en ellos se encontraba esa relación directa con Dios y la moral, no en el ritualismo que valoran los protestantes. La visión nacionalista o masarykiana de los checos es la de los protestantes husitas, los marranos de la Reforma: como hubo de decir Friedrich Schiller, la nación era llevada a la misa por la fuerza. Si esta interpretación se aplica a Musil, éste encontró una manera ingeniosa de sublimar sus sentimientos de hermano moravo: como erudito católico, estudió y admiró a los beduinos; las razones que tenía para admirar a los beduinos difícilmente podían ser más pertinentes al dilema religioso que había dividido a Europa:

> El servicio divino es diferente entre los pueblos nómadas y los pueblos establecidos en un lugar. Los nómadas no tienen lugares sagrados, no tienen imágenes ni sacerdotes y ni siquiera ritos. En su religión se parecen mucho a los patriarcas bíblicos. En una conversación amistosa le pregunté a mí hermano Nuri, príncipe de los rwala:
> —¿Cómo se explica que vosotros no tengáis lugares dedicados al servicio de Alá?
> —Musa, no podemos tenerlos... Tardamos cinco años en acampar de nuevo en el mismo lugar... ¿No está Alá presente en todas partes?... Nosotros le dirigimos nuestras oraciones en tierras extranjeras y lo servimos sin lugares sagrados ni templos.
> —¿No tenéis pinturas u objetos que representen a Dios?
> —No, no los tenemos. Según me has dicho tú mismo, Dios es espíritu. ¿Cómo se puede representar el espíritu?
> —¿No tenéis ninguna mediación entre vosotros y Dios?
> —Dios es mi padre y yo soy su hijo. ¿Hay necesidad de mediación entre padre e hijo?

El jeque beduino, si ésta es una relación exacta de sus sentimientos, sería un miembro ideal de la institución de los hermanos moravos. Este relato de una conversación sostenida entre Musil y su principal protector y «hermano», el jeque Nuri de los rwala, está tomado de una obra última inédita de Musil, Ze *Sveta Islámu* (Desde el mundo del islamismo), en la que estaba trabajando cuando murió y que todavía no fue ni publicada ni traducida. Un breve fragmento que contiene esta conversación se publicó como parte del catálogo checo que acompañaba los homenajes hechos en Moravia en 1968, en ocasión del centenario del nacimiento de Musil. No pueden ser más claros los sentimientos, por así decirlo, protestantes, contrarios a toda mediación, contrarios a todo rito y contrarios a toda imagen grabada: por lo visto, fueron los nómadas, ya se trate de los patriarcas de la época bíblica, ya se trate de los patriarcas contemporáneos, quienes echaron a andar por la correcta senda de la religión. Es interesante pensar que tres moravos meridionales meditaron, durante el siglo pasado y después de ese siglo, sobre el monoteísmo y la moral: Tomas, Sigmund y Alois (en orden de edad). Tomas llegó a concebir una teoría de la historia que propone una transición secular por la que se pasa de las iglesias y Estados autoritarios a entidades liberales; y esto le hizo abandonar la Iglesia católica e idealizar a los husitas; Sigmund creía que el origen del monoteísmo estaba en las tramas de la corte egipcia donde los de abajo habían aceptado un monoteísmo rechazado en la corte; en cuanto a Alois, si bien permaneció en el seno de la Iglesia, dio rienda suelta a sus sentimientos puritanos de protestante en la idealización de los beduinos, en quienes veía una clase de protestantes especialmente puros.

Feigl sostiene que Musil era hostil a las aspiraciones políticas sionistas, no ciertamente a causa de su antisemitismo, sino a causa de su preocupación por el impacto que esas aspiraciones podían tener en las poblaciones indígenas. Bauer ofrece más pruebas sobre este punto y así la situación parece más compleja. Max Brod escribió a Musil sobre esta cuestión a instancias de Masaryk, pero desafortunadamente, la contestación de Musil no parece haber sobrevivido, aunque poseemos el texto de un artículo de Musil publicado en *Prager Presse* el 24 de septiembre de 1921, en ocasión del congreso sionista reunido en Karlsbad a principios de ese mes. En el artículo, Musil afirma que «esta gran hora» del pueblo judío le interesa como orientalista y como hombre y que simpatizó *(mitempfinden)* desde 1895 con los anhelos del alma judía. Verdad es que Musil conocía

con claridad los problemas: advierte a los judíos que tienen únicamente enemigos en Palestina (ya se trate de musulmanes o cristianos, ya se trate de árabes, ingleses o franceses) y repetidas veces les recomienda la unidad de los sionistas, si los judíos pretenden alcanzar el objetivo de una «vida libre y completamente nacional en su patria» *(Heimat).*

El consejo que da a los sionistas, contenido en el artículo «La nueva Europa» del 3 de junio de 1920, es interesante. Los sionistas no deberían perder tiempo pensando en fundar universidades. Deberían primero trabajar para fundar escuelas *básicas.* Es ciertamente un checo el que habla así: la estrategia correcta para lograr la renovación nacional es concentrarse en la educación elemental, que es la base de todas las demás. Fácilmente puede uno imaginar a Musil haciéndose eco del lema de Masaryk *drobná práce:* trabajar en los detalles, en la base, y hacerlo lenta, concienzuda, pacientemente.

Musil, el orientalista y no ya el checo, da también otros consejos: no cree que la restauración del hebreo sea una buena idea. Mejor sería repetir la práctica de los judíos después del cautiverio de Babilonia. Los que regresaron del exilio empleaban el hebreo en cuestiones de religión, pero usaban el arameo en la vida cotidiana. El árabe no es más diferente del hebreo que el arameo, de suerte que, ¿por qué no respetar ese precedente y lograr así la ventaja de una fácil comunicación con los vecinos? Musil no cree que sea probable que colonos europeos emprendan trabajos agrícolas en Palestina que es un lugar demasiado cálido. Recomienda, en cambio, un estudio preciso *(genau)* de las comunidades agrícolas judías que sobreviven en las olvidadas aldeas mesopotámicas con el fin de aplicar los resultados de ese estudio a la educación de los inmigrantes. «La fuerza de una nación está en sus campesinos». Esto ayudaría también, agrega Musil, a que se realice una fusión de colonos con los sefardíes indígenas y a aumentar la comprensión de la relación que hay entre el progreso y la ortodoxia.

Por lo menos hasta ahora la vida amorosa de Musil excitó o justificó menos curiosidad que la de Lawrence. Bauer nos comunica un persistente rumor que circulaba entre los orientalistas, según el cual Musil se había casado secretamente con una muchacha beduina, pero sugiere también que ese rumor puede haberse originado en un episodio del cual informa el propio Musil; según él, un jeque le había ofrecido a su hija en matrimonio y también su fortuna como herencia, puesto que él mismo no tenía hijos varones. Es curioso que Musil haya contado esta anécdota sin comentario alguno, pues-

to que el derecho consuetudinario tribual hace difícil que un padre ignore la prioridad de las pretensiones de algún pariente de la línea paterna, sobre una muchacha o sobre una propiedad. En circunstancias normales, un jeque difícilmente habría abrigado semejante designio. El propio Musil lo declara firme y explícitamente en su libro (en inglés) sobre los rwala al referirse al derecho consuetudinario tribual.

En su edad provecta, la relación más importante de Musil parece haber sido con una secretaria, Anna Blechova, quien era sumamente devota de la obra de Musil. Como ella misma dice, no sin cierto humorismo, Musil le comentó una vez: «Yo sabía cómo trabajar aún antes de conocerte, pero fuiste tú quien me enseñó la manera de esclavizarme en el trabajo». Anna hace una observación intrigante: hace notar que en sus últimos años Musil (que murió en 1944), aunque estaba preocupado por la política mundial «no preveía ni se hacía cargo plenamente de los hechos que efectivamente tuvieron lugar». ¿Es éste un discreto indicio de una alineación política que no se consideraba aceptable en el momento en que se escribieron esas líneas? También en esta fuente pueden encontrarse otras cosas. Podríamos agregar que, si bien Musil era un acérrimo puritano —una vez reprochó a uno de sus alumnos por permitirse el lujo de bañarse una vez por semana—, era también aficionado al buen vino, incluso al champagne, que bebía en el desierto y, según parece, era un buen conocedor de las bebidas.

En definitiva, Musil constituye un caso sumamente complicado, paradójico y difícil para quienes acusan a los observadores occidentales del Oriente de estar inspirados por la necesidad de representar equívocamente las cosas y la necesidad de dominar. ¿De qué lado estaba Musil en este conflicto maniqueo? Como campesino checo de Moravia no era miembro de una raza imperial. ¿Era colono o estaba colonizado? Sirvió a un imperio que era también el aliado, no el enemigo, de otro imperio *asiático;* ambos trataban de apoyarse mutuamente pero fracasaron juntos. Los dos imperios eran arcaicos y no nacionales. El imperio asiático en cuestión no era demasiado amable con sus propios súbditos asiáticos. Verdad es que Musil anhelaba aumentar la influencia de los Habsburgo en el Medio Oriente y esperaba obtener de los Habsburgo una especie de protectorado para los católicos locales. No le habría importado mucho que se estableciera un Estado árabe en la península, un Estado que fuera amistoso para «nosotros»; en esto Musil se parecía a Lawrence.

Pero, en definitiva, y en la cuestión crucial sobre dónde puede encontrarse la verdad y a quién pertenece el honor de descubrirla, en él nada había de europeo ni de chauvinista. Para Musil, la gran concepción de todas las cosas es obra de los semitas y no de los griegos:

> Las huellas del Arca de la Alianza del Antiguo Testamento llevaban al interior del desierto... Yo anhelaba penetrar en la vida psíquica de los verdaderos semitas, no mezclados con elementos ajenos, ni sometidos a dominación extranjera y por lo tanto no directamente sujetos a una ilustración exterior...; la familiaridad que alcancé con la actividad psíquica de verdaderos semitas en sus tierras me fue muy provechosa, pues esa familiaridad me mostró las razones por las que fueron precisamente los semitas quienes engendraron los tres monoteísmos de la Tierra. ¿Por qué los semitas resolvieron misterios cuya significación escapó hasta a los más grandes pensadores griegos? ¿Por qué fueron precisamente los semitas quienes no crearon ninguna escuela filosófica, esas escuelas que enriquecieron el mundo antiguo con puntos de vista que son, aun para nosotros, la fuente de conjeturas siempre nuevas? Sólo pude responder a estas preguntas en el desierto árabe.

De modo que la verdad fundamental fue descubierta por los semitas, tanto en los tiempos antiguos como en los modernos, y les fue otorgada por su propia vida en el desierto y no por alguna caprichosa revelación. Esa verdad es atemporal y surge de un estilo de vida, no de una fuente específica. Un artículo póstumo, escrito en checo, se preguntaba con bastante sentido si el profesor Musil había sido un musulmán. La pregunta apropiada podría haber sido: ¿No fue acaso una especie de monoteísta genérico, un secreto unitario no declarado? Musil creía que los beduinos eran monoteístas, pero apenas musulmanes y que sólo estaban aprendiendo su religión formal en aquel período en que él los investigaba. Los beduinos, según Musil, no se habían convertido al monoteísmo pasando de algún politeísmo pagano, sino que habían abrazado desde el principio un monoteísmo primordial, natural. Lo habían aprendido de su estilo de vida, no de predicadores. Musil tiene alguna dificultad para explicarse la adhesión de los beduinos a un credo en *jnun* y necesitaba sostener —aunque que yo sepa nunca lo dijo— que la *jahiliyya* es una injustificable proyección que hicieron los musulmanes urbanos a los beduinos, quienes en su estado natural nunca adolecieron de

esa condición. La verdad se encuentra en la pureza, en la simplicidad, en el monoteísmo, y estas virtudes surgen en el desierto. Ibn Khaldun había enseñado que el desierto engendra virtud, Musil pensaba que el desierto pone de manifiesto la verdad. *Extra solitudinem nulla salus.* ¿Cómo una visión que depende de una forma especial de vida puede ser universalmente válida? Musil no parece escrutar a fondo esta pregunta. Quizá la virtud sola aporta verdad y todos nosotros deberíamos buscar la virtud en la simplicidad. En Moravia y en edad avanzada, el estilo de vida de Musil era por cierto populista. Cuidaba asiduamente sus numerosos árboles frutales (plantó no menos de 5.000) y se ocupó del uso apropiado de sus tierras cuando no se entregaba a sus estudios. ¿Buscaba en la tierra expiación o consuelo? Entre los árabes Musil había sido un representante populista, pero a diferencia de otros de esta clase, Musil estaba en busca de la pureza antes que de la tradición. Nadie puede sospechar, ni siquiera levemente, que este puritano moravo haya deseado, alguna vez denigrar a alguien o dominar, o que no sintiera profundo respeto por aquellos cuyo espíritu y modo de ser tanto anhelaba conocer.

15
La antropología y Europa *

Hay que felicitar calurosamente a todos aquellos que colaboraron en la creación de la Asociación Europea de Antropólogos Sociales. Por obra de una coincidencia, sus trabajos estuvieron coronados por el éxito en el momento mismo en que Europa también se reunía y la Europa oriental quedaba liberada. No es posible, y no podía ser posible, ver la creación de una asociación *europea* de antropólogos independientemente de los hechos trascendentes que cambiaron el mapa político y cultural de Europa.

En el pasado, la división y la reunificación de Europa desempeñaron una parte importante en el desarrollo del pensamiento social. A partir de la Edad Media, Europa se dividió en dos ocasiones. La primera vez, la división fue la consecuencia de la fragmentación de la unidad religiosa medieval en la Europa occidental, una división promovida por la Reforma y confirmada por la aceptación de esa profunda división en la Paz de Westfalia de 1648 y el establecimiento del principio de *cuius regio eius religio.* En adelante, la contrarreforma iba a compartir Europa con la Reforma.

El fin de las guerras de religión era, según me parece, el primer signo de *détente.* Luego, los dos sistemas iban a coexistir y competir apelando a procedimientos pacíficos, por lo menos la mayor parte del tiempo. En su debido momento quedó perfectamente manifiesto cuál de las partes había vencido en esa competencia. El principio de crecimiento económico no estaba todavía formalmente reconocido como *el* fundamento de la legitimidad social y política, pero en realidad ya estaba operando. Las sociedades comerciales y protestantes de la Europa occidental y septentrional estaban sobrepasando a los países meridionales que, con la tutela de la contrarreforma, estaban

* Conferencia inaugural dada en ocasión de la fundación de la Asociación Europea de Antropólogos Sociales reunidos en Coimbra en 1990.

imponiendo de nuevo, quizás en forma más dura, los antiguos valores y los antiguos principios sociales.

Las reflexiones sobre esta desigualdad se conocen como el movimiento de la Ilustración y constituyen el efectivo comienzo de la moderna teoría social y de la moderna investigación social. La Ilustración dio una dirección y una significación a la Revolución Francesa. El hecho de que esa revolución llevara primero al terror y luego a la dictadura suministraba nuevo material a la reflexión. Evidentemente, el *rattrapage* social no podía alcanzarse tan fácilmente mediante la simple aplicación de los principios de la razón a la sociedad, que tal era la receta de la Ilustración. Apareció entonces una concepción más refinada del material que era menester transformar.

De todos aquellos diagnósticos sobre el fracaso de la Revolución Francesa, de todos aquellos intentos de hacer las cosas mejor en una segunda etapa, el marxismo fue por cierto el sistema que ejerció mayor influencia y probablemente el sistema más elaborado y mejor orquestado. El marxismo incorporaba los conocimientos que estaban al alcance de sus padres fundadores en aquel momento, de suerte que se presentaba como la culminación del saber científico. Irónicamente, cuando el marxismo logró adueñarse de un Estado y ulteriormente de toda una serie de Estados, determinó una vez más la división de Europa. Yalta fue una especie de Paz de Westfalia que confirmaba aquel principio «*cuius regio eius* el sistema socioeconómico». La teoría social, nacida de las consecuencias de la división de Europa en norte y sur, terminó por imponer una división de este-oeste.

Una vez más, los dos sistemas tuvieron que competir manteniendo la paz. Esta vez, ni siquiera estaban persuadidos de la necesidad de una sangrienta guerra entre ellos. En realidad, ya habían librado una sangrienta guerra contra una tercera parte, pero lo que realmente los persuadió de la necesidad de una competencia pacífica y los indujo a atenerse a las reglas de esa competencia fue la circunstancia de que las armas habían llegado a ser tan terribles que un conflicto directo habría significado la destrucción de ambas partes, de manera que no habría ningún vencedor.

Esta vez, el desenlace de la competencia pacífica se hizo sentir y se hizo visible mucho más rápidamente: mucho más rápidamente que lo que se podía haber previsto. En primer lugar, antes no se había reconocido el principio de la reivindicación de un sistema por el éxito económico, y luego, el crecimiento económico era ahora incomparablemente más veloz, de suerte que cualquier fracaso rela-

tivo se hacía en consecuencia más notable. La población, en su mayor parte, ya no era campesina ni vivía en comunidades conclusas en sí mismas, capaces de continuar produciendo aun cuando estuvieran relativamente aisladas del mundo exterior. Ahora, la gran mayoría de la población, en ambos lados de la cortina, estaba urbanizada e industrializada, además, se había comprobado que poner trabas a las comunicaciones tenía un efecto desastroso en la productividad. En consecuencia, los bolcheviques fracasaron en emular lo que habían hecho los jesuitas. *Esta* división de Europa duró unos cuarenta años o, si se quiere, setenta.

La reunificación de Europa producida en 1989 es un acontecimiento comparable por su significación con la Revolución Francesa y la Reforma. Equivocadamente se la ha comparado con lo acaecido en 1848. Que yo sepa, Metternich en 1848 no ordenó a Windischgratz, a Radecky y a Jelacic que usaran la fuerza de las armas contra los rebeldes y les advirtió que no debían esperar que él los apoyara si hacían uso de ellas. Las sublevaciones del año 1848 habían procedido de abajo y fracasaron; las de 1989 estuvieron inspiradas desde arriba y lograron éxito. Eran la consecuencia de, a mi juicio, un hecho sin precedente alguno: los líderes de una ideocracia reconocieron que su ideología había fracasado.

Lo que importa destacar en los importantes acontecimientos de aquel año 1989 es, no simplemente que Europa hubiera vuelto a unirse, sino que se reunió de conformidad con un nuevo modo de percibir la realidad social. Esa percepción no posee todavía un perfil claro. Lo que rechaza es evidente; pero lo que apoya lo es menos. Quizá ese modo de percibir la realidad nunca adquiera un perfil agudo y claro: quizá la esencia del orden social que prevaleció en aquella competencia pacífica de cuarenta o setenta años esté en la circunstancia de que no se basa ni nunca se basó en una visión coherente, sino que, por el contrario, se da como un compromiso pragmático más o menos desordenado. Tal vez quede así reivindicada la tesis del fin de la ideología. La teoría nacida del malestar de la primera gran división de Europa fracasó y engendró una nueva división que ahora tocaba a su fin. Es menester que volvamos a considerar todo esto aun cuando los frutos de nuestro pensamiento no nos suministren material para elaborar una nueva gran ideología, aun cuando la época de tales ideologías haya pasado. Ya veremos/

Una ciencia social como la antropología no puede permanecer indiferente a estos cambios. Después de todo, la antropología tiene sus raíces en ellos. La antropología social, en todo caso tal como se

cultiva en Gran Bretaña y en lo que puede llamarse la zona intelectual de la libra esterlina, se vincula en sus orígenes con la historia del pensamiento europeo *y* sus divisiones internas. La antropología social británica, como profesión formal con su sello propio, con sus normas muy efectivamente impuestas, su idioma característico y su paradigma compartido, se remonta en verdad a Bronislaw Malinowski y a la revolución funcionalista, esto es, al momento en que Malinowski reemplazó a Frazer como el modelo del antropólogo. Esta transformación que se produjo entre las dos guerras, estaba íntimamente relacionada con otra interesante división de Europa, una división que no era idéntica a las que hemos mencionado hasta ahora, pero que no dejaba de tener relación con ellas. Se trata de la división de individualistas/universalistas, por un lado, y románticos/holistas, por el otro.

Desde fines del siglo XVIII, el pensamiento europeo estuvo dividido en dos tradiciones, el individualismo ejemplificado por una corriente que parte de Descartes para llegar a Hume y Kant, y un colectivismo romántico que surgió como reacción a esa tradición y que anticipó primero Vico, pero que luego llegó a tener real influencia por la obra de pensadores tales como Herder y Hegel. La primera corriente de pensamiento culminó con una concepción en la cual el tribunal último de apelaciones para las pretensiones cognitivas y morales era la conciencia del individuo, que juzga las pretensiones que se presentan a ella cotejándolas con sus propios datos o poniéndolas a prueba contra su propia estructura interna. Esa fue, si se prefiere esta denominación, la doctrina protestante de la soberanía de la conciencia presentada en un ropaje filosófico secular o semisecular. En cambio, la tradición romántica, que nació en la oposición a los cartesianos y empiristas, insistía en que la vida intelectual y moral se desarrollaba en equipo, que se producía sobre la base de colectividades enteras en marcha y que la vida intelectual en todos sus aspectos únicamente podía desarrollarse en virtud de una serie de ideas y prácticas compartidas y conservadas por una comunidad; dichas ideas y prácticas no eran excogitadas por espíritus individuales aislados. El verdadero conocimiento constituía un bien comunal que no era posible privatizar.

Ambas tradiciones tendían a oponerse a los restos de feudalismo y de absolutismo barroco, pero lo hacían en pro de diferentes contendientes: una abogaba por un individualismo liberal y una sociedad abierta, y la otra estaba en favor de las recién surgidas colectividades étnicas y afirmaba el nuevo principio de que las unidades políti-

cas debían basarse en «naciones». El enfrentamiento de las dos tendencias se articuló de la manera más aguda en el imperio de los Habsburgo, por razones bastante evidentes relacionadas con la historia de esa entidad política y su composición. Un Estado dinástico, estrechamente vinculado con la contrarreforma, con el credo católico y la jerarquía, fue desafiado tanto por liberales como por nacionalistas. Los liberales encontraban su ideología en un individualismo atomista que era empirista en su teoría del conocimiento: no puede deberse a un accidente el hecho de que las formulaciones más elocuentes y profundas del liberalismo en este siglo procedan de Viena y se deban a la obra de hombres como Hayek y Popper, en tanto que muchas formulaciones modernas del empirismo tienen sus raíces en la obra de Ernst Mach. Los nacionalistas, por otro lado, encontraban su idioma en una especie de glorificación romántica de la vida comunal de la aldea y de una cultura compartida aunque idiosincrásica en vez de universal.

Tales eran los términos de la confrontación. Los individualistas poseían un agudo sentido de la necesidad de validar sus pretensiones en la experiencia del individuo que no había que confundir con vagas mitologías; los románticos, por su lado, tenían plena conciencia de la penetración, unidad e interrelación de las culturas. Los individualistas veían la sociedad y la cultura como la mera suma de aspiraciones y estrategias individuales; los románticos atendían a la manera en que una cultura hablaba y obraba *a través* de los individuos que encontraban su verdadera realización en la cultura; también los románticos poseían un fino sentido de la continuidad histórica.

La mayor parte de los participantes del debate tomaban partido por un lado u otro. Es bien sabido que todo retoño filosófico que nace con vida es un poco positivista o un poco hegeliano. Y en general, las obras filosóficas que aparecieron se ajustaban a esta partición del mundo y se situaban en una u. otra parte de la gran división. Pero no es éste el caso de Bronislaw Malinowski. Y en esta circunstancia consiste su carácter único y la manera en que fundó una nueva disciplina y una nueva profesión.

Su medio y todos sus antecedentes —su padre estaba interesado en el estudio de los dialectos polacos, las largas estadías de Malinowski en Zakopane y su observación de *los gurali,* su relación con los literatos del movimiento de turbulentos modernistas románticos— lo hicieron sensible a la significación de la cultura y a su unidad. Los etnógrafos nacionalistas y populistas de la Europa oriental

no iban a las aldeas para poner a prueba ideas sobre la historia primitiva de la humanidad, sino que acudían a ellas para observar, registrar, codificar, proteger y fortalecer una cultura nacional. Los inspiraba el amor antes que la universalidad teórica. Pero si por un lado Malinowski era por su personalidad un romántico, era asimismo alguien inclinado al neopositivismo, a Mach y a Avenarius. Era agudamente sensible a la tendencia machiana de reemplazar inferencias sobre hechos inobservables por construcciones basadas en hechos observables; y los dos temas de Mach que especialmente le impresionaban eran, por un lado, la necesidad de referir las ideas a su base experimental, y por el otro, en el caso en que la base por sí misma fuera inadecuada, invocar las necesidades funcionales del organismo como explicación de esa anomalía.

Es esa combinación de los dos elementos lo que engendró en antropología ese funcionalismo distintivo de Malinowski. Este conservó la manera romántica de atribuir existencia real a la cultura, pero la justificó de un modo nuevo mediante una epistemología empirista. El sentido de la cultura como realidad independiente quedaba así despojado de todo culto de la historia; es más aún, la historia quedaba sometida a una severa crítica empírica. En el caso de las sociedades primitivas, en las que faltan los registros, Malinowski condenó la especulación histórica que se permite el observador sobre la base de creencias y costumbres locales, pues la consideró insostenible como en efecto con frecuencia lo es. Reemplazó dicha especulación por el característico tratamiento malinowskiano de las creencias sobre el pasado que concibió como cédulas de legitimación de prácticas actuales, lo cual representa un claro ejemplo de la instrumentación que hizo Malinowski del principio machiano de reemplazar inferencias sobre hechos inobservables por servicios funcionales en el seno de hechos observables. La práctica nacionalista y populista de inmersión en una cultura, una inmersión hecha por empatía, se convirtió en el principal instrumento metodológico de la nueva ciencia, que estaba así dotada de un principio racional positivista. Ese romántico de la Europa oriental que se trasladó desde los Cárpatos a las islas Trobiand hizo más o menos lo mismo que antes, sólo que dio nuevas razones para hacerlo.

Todas estas experiencias lo impulsaron en su trayectoria científica: su holismo y su antihistoricismo de base positivista (Malinowski condenaba las reconstrucciones del pasado especulativas y sin fundamento) le permitieron echar abajo la antropología de Frazer en sus dos puntos centrales: el método de la urraca, que consist-

ía en reunir datos fuera de contexto y sin importar el lugar que ocupaban en sus respectivas culturas, y un supuesto esquema de explicación evolucionista. Pero todo esto convenía también a sus predilecciones, a su nacionalismo cultural y a su internacionalismo político.

No fue Malinowski el único antropólogo de la Europa central que reaccionó contra el excesivo uso de la historia que hacían los nacionalistas: en la vecina cultura eslava, T. G. Masaryk, en efecto, definió su posición general que llamó «realismo» y que caracterizó por su actitud de evitar un historicismo, exagerado en el empeño de imponer aspiraciones nacionales y formulaciones políticas. La diferencia entre Masaryk y Malinowski está en que el primero recorrió sólo una parte del camino en cuanto a moderar el historicismo aunque sin abjurar enteramente de él, en tanto que Malinowski no aceptaba compromiso alguno y reemplazaba las invocaciones del pasado por invocaciones del presente, a saber, tenía en cuenta la función sincrónica; además Masaryk trabajó en el campo en que se habían presentado las cuestiones, es decir, la política y la teoría social, mientras que Malinowski, por así decirlo, lo sublimó todo en la antropología social. La sospecha de los usos políticos actuales del pasado, despertada quizás por sus observaciones sobre las prácticas políticas que lo rodeaban, reapareció en la forma de un principio metodológico aplicado a la investigación desapasionada de sociedades simples, sencillas...

Malinowski no fue exclusivamente el primero en combinar el culto del trabajo de campo intenso, el culto del trabajo de la inmersión, con un justificativo empírico. Su predecesor en la Facultad de Economía de Londres, Edward Westermarck, en muchos aspectos ejemplificó la misma mezcla de Malinowski: este sueco de origen finés tenía más motivos que Malinowski para apartarse del romanticismo étnico local. (No se sabe claramente por qué Malinowski lo hizo —en su medio y antecedentes no había nada que lo empujara en esa dirección— pero lo cierto es que lo hizo.) Westermarck, lo mismo que Malinowski se sintió atraído por el empirismo británico y se aficionó mucho a la práctica del trabajo de campo, sólo que continuó siendo una urraca en cuanto al método y un evolucionista en cuanto a la teoría, de manera que la fusión de la base filosófica empirista y de la práctica del trabajo de campo no engendró en su caso, como ocurrió con Malinowski, el nuevo estilo funcionalista.

Así fue como nació el estilo característicamente británico de la antropología social: la mezcla de la investigación en el campo,

práctica nacida del nacionalismo populista de la Europa oriental, con las premisas filosóficas aportadas por el empirismo radical... Este sello continuó dominando la disciplina hasta hoy: realmente no han cambiado el perfil básico de la profesión ni su paradigma. El *estructuralismo* de Lévi-Strauss aportó nuevas razones para continuar con el antiguo idioma sincrónico, basadas en cuestionables analogías con la lingüística: lo que da buen resultado en fonética, no lo da en el caso de la sociedad. El estructuralismo también favoreció un desplazamiento de la atención que se apartó de la estructura social para enfocar la cultura, un cambio, en todo caso, alentado por el fin del colonialismo y la erosión o inaccesibilidad de las estructuras. La última intrusión o retorno del marxismo a la antropología realmente no significó que los antropólogos consideraran útil el marxismo; más bien significó que algunos parisienses, que eran además marxistas, decidieran por una vez prestar atención a algunos hechos etnográficos. Y por fin se produjo en la antropología el giro interpretativo o hermenéutico.

Este giro tenía relación, con un curioso retraso temporal, con la descolonización y la expiación de las culpas coloniales europeas. El argumento que se daba era el de que la claridad que buscaban, y que a veces alcanzaron, los antropólogos malinowskianos al construir modelos de sociedades extrañas, era ella misma un instrumento o una forma de dominación y que quienes la practicaban no se preocupaban lo suficiente por el modo en que imponían su propia visión al material estudiado. La claridad de estilo y de pensamiento se declararon sospechosas. Descartes había llevado hasta Kipling: la claridad se condenó en adelante y quedó reemplazada por una actitud en la que se consideraba el hecho de que existe ciertamente un investigador cuya propia cultura se impone en los conceptos mismos que él usa, de manera que es menester que se desnude antes de atreverse a exponer sus conclusiones. Si sus conclusiones son claras, luego probablemente se trata de un dominador positivista. La expiación por los pecados de la dominación se representa mejor desnudando uno el alma y si el alma es compleja y está atormentada, lo mejor es externalizarla en una prosa equivalentemente torturada. Las empobrecidas masas del Tercer Mundo pueden hallar algún consuelo pensando que sus anteriores opresores y explotadores están sufriendo ahora los tormentos de la oscuridad de estilo.

Este giro hermenéutico producido en la antropología, especialmente en sus últimas y extremas manifestaciones, es sencillamente un idealismo que se presenta en una nueva expresión: el supuesto,

no siempre aplicado coherentemente, es el de que las compulsiones conceptuales, no las físicas o económicas, son lo que realmente hacen de las sociedades lo que éstas son. Este método es objetable por varias razones, incluso precisamente por el hecho de que prejuzga sobre la cuestión de la importancia relativa de las compulsiones conceptuales y las compulsiones coercitivas, puesto que se declara en favor de las primeras. Se sostiene, por ejemplo, que lo que realmente importa es lo que el Estado *se propone* antes que lo que verdaderamente hace. Entre líneas podemos pues también leer que después de todo el Estado no sería lo que es (y por lo tanto no significaría lo que pretende o se propone hacer) si no fuera también capaz de ejercer coacción... O también, los que cultivan este estilo antropológico justifican la tortuosidad de su propia exposición por el hecho de que el mundo se ha vuelto más complejo desde los días de la primera generación de funcionalistas malinowskianos. En efecto, el mundo se ha hecho más complejo, pero decirlo significa conceder que, después de todo, una realidad social exterior es accesible a la exploración y puede caracterizarse, puesto que ya ha sido precisamente caracterizada. De suerte que lo *otro* no puede ser tan irremisiblemente inaccesible... que esto es algo que *también* se sostiene... Asimismo puede decirse contra esta tendencia que, irónicamente, no nos hace progresar en la comprensión del papel que tiene la «significación» en la vida social, al emplearla como una categoría última e irreducible, como un medio de autojustificación antes que como un medio de análisis.

Cabe hacer otra objeción, tal vez la más importante, a este género de visión. La visión a que me refiero pretende, en nombre de la expiación de pasados pecados vinculados con la dominación y la desigualdad de las culturas, establecer que todas las formas de conocimiento son iguales, que la explicación de una forma con los términos de otra es inadmisible; de ese modo alienta cierto estilo de pensamiento en el que se entrega uno al exquisito tormento de considerar la imposibilidad de superar el abismo que separa al investigador de su objeto de estudio, de modo que así resulta imposible pretender decir algo coherente sobre ese objeto. Pero esta afectación de la igualdad cognitiva no es por cierto nada más que una afectación. *El* hecho capital en nuestro mundo actual es el de que, de todas formas, existe un modo de conocimiento superior y efectivo. Era inevitable que esa forma naciera en el seno de alguna cultura, pues todo tiene que comenzar en alguna parte; pero es perfectamente evidente ahora que ese conocimiento no es patrimonio

exclusivo de una sociedad, de una cultura o de una tradición dada, sino que es accesible a toda la humanidad y la verdad es que parece que actualmente se instrumenta de la manera más eficaz en culturas en las que ese conocimiento *no* se había originado... Pero el hecho fundamental es que existe una forma de conocimiento que llamamos la ciencia y que revela poseer una serie de pasmosas características: ese conocimiento crece continua e indefinidamente y sin embargo existe sobre él un extraordinario grado de consenso entre los que lo cultivan, un consenso que *no* está impuesto por coacción alguna sino que trasciende toda cultura y tiende a socavar las creencias favorecidas de todas ellas; además, se lo adopta universalmente, aunque tal vez no de todo corazón y consecuentemente, por la sencilla razón de que ese conocimiento desemboca en una tecnología sumamente poderosa, de manera que quienes no lo poseen son irremisiblemente débiles y están sometidos a una humillante «privación relativa».

Ese es el hecho central de nuestro mundo. Aquellos que, en busca de una expiación exagerada y algún tanto tardía, lo niegan, parten de una premisa tan alejada de la realidad actual de nuestra situación que lo que piensen no puede ser más que un engaño consecuente. Nosotros no podemos cambiar los hechos, aun cuando la igualdad intercultural fuera incompatible con un hecho dado. Sartre, por ejemplo, se equivocaba cuando sostenía que era legítimo negar hechos, a fin de salvar de la desesperación a la clase trabajadora francesa de los suburbios.

Análogamente, nosotros no estamos autorizados a negar hechos palmarios, aun cuando esta actitud fuera una condición para salvar a los bongo-bongo de la desesperación o de la humillación. Pero en realidad, no hay nada de eso. Por el contrario, inventar una absurda filosofía con el fin de complacer a los nativos bongo-bongo es en realidad un acto de condescendencia insultante, ofensivo. Nosotros no mentimos ni caemos en engaños en pro de aquellos a quienes respetamos.

Quizás este subjetivismo desenfrenado tenga profundas raíces sociales. En materia de *creencias,* la humanidad pasó por una serie de etapas. Primero, hubo un período en que la humanidad tuvo ritos y leyendas, pero no teoría, ni teología. Luego, llegó un momento en el que, en el caso de algunas culturas por lo menos, el centro de gravedad del cambio en materia religiosa se desplazó a la teoría, a la *doctrina.* Por último, llegó un momento en el que el conocimiento único, independientemente de toda pretensión a una fuente tras-

cendente, a alguna autoridad trascendente, hizo sólo referencia a *este mundo* y encontró su validación en procedimientos y formas de indagación que corresponden de manera terminante a *este* mundo. Esto a su vez engendró un mundo de sostenido crecimiento cognitivo y económico, un mundo en el que los arreglos sociales llegaron a ser en gran medida legitimados por los frutos de ese crecimiento y no ya por una visión general de las cosas.

Se equivocaban los pensadores de la Ilustración, quienes suponían que, porque la revelación ofrecía una visión social, la ciencia debería ofrecer otra, esta vez una visión *correcta.* La revelación ofrece una visión, pero la ciencia no ofrece otra, no ofrece *ninguna.* Algunos advirtieron este hecho y llamaron a ese momento el fin de la ideología, pero aun ellos estaban un poco equivocados. Suponían que el hombre posideológico sería una persona de sentido común pragmático y sano. Quizás lo sea en sus tratos profesionales y en sus negocios; pero en su vida privada, ese hombre puede ser violentamente desenfrenado y nada crítico. Está acostumbrado a verse rodeado de artefactos que controla intuitivamente; más o menos espera encontrar un universo análogamente amistoso y puede ser muy sensible al lema de que *todo es válido.* El estallido «posmodernista» de subjetivismo en las humanidades y en las ciencias sociales puede muy bien ser un reflejo de esta disposición anímica bastante generalizada, de —podríamos decir— esta californización del Occidente. Si ello fuera así, tal vez debamos aprender a vivir en esta atmósfera por un buen tiempo.

Es probable que la recién creada Asociación Europea de Antropólogos llegue a ser el foro en el que una vez más los antes separados segmentos de Europa entren en interacción. En antropología, la vez anterior, si interpreto correctamente la situación, el amor de los europeos orientales por la cultura étnica y su deseo de registrarla y salvarla como un todo integral, un deseo combinado con el empirismo de la Europa occidental como método y con ideas tomadas de la biología, engendraron en primera instancia la escuela funcionalista y luego toda la tradición que la siguió. ¿Qué elementos de la Europa occidental y de la Europa oriental se aportarán esta vez, suponiendo que realmente se dé una fertilización?

Es imposible predecir la cristalización de ideas antes de que se manifiesten; si uno pudiera predecir esa cristalización, las ideas ya se habrían dado. Pero acaso podamos hacer algunas observaciones negativas: los europeos orientales, después de cuarenta o setenta años de sufrir una continua dictadura difícilmente se sentirán ten-

tados a abrazar alguna forma de idealismo que insista en que la compulsión es esencialmente conceptual. Saben demasiado bien que (aunque la compulsión puede manifestarse conceptualmente) el punto en que aplica su palanca a súbditos recalcitrantes es mucho más terrena y brutal. Tampoco es probable que abracen anhelosamente la doctrina de la igualdad de todos los sistemas de creencia, pues saben que lo que los liberó precisamente fue el hecho de que la doctrina de la organización social, del conocimiento social, etc., doctrina a la que estuvieron sometidos por la fuerza, resultó al fin de cuentas manifiestamente inferior a su rival. De suerte que no se puede afirmar que *todo es válido.* No tratemos de decirle a un europeo oriental que el marxismo puede desempeñarse tan bien como cualquier otra cosa, sencillamente porque todo es válido.

Por estas varias razones yo no esperaría, por lo menos lógicamente, que la reunificación intelectual de Europa favorezca el actual estado anímico de exceso hermenéutico y subjetivista. Pero las expectativas lógicas no siempre se realizan y los hechos pueden muy bien invalidar mi predicción. Ya veremos.

16
El venidero fin de milenio

Repentinamente y abandonando la tersa atmósfera de las últimas dos décadas del siglo XIX, surgió en toda Europa una disposición de ánimo febril. Nadie sabía exactamente lo que iba a ocurrir; nadie era capaz de decir si se trataba de un nuevo arte, de un nuevo hombre, de una nueva moral o acaso de una renovación de la sociedad. De suerte que cada uno interpretaba el fenómeno según su gusto. Pero en todas partes aparecían hombres dispuestos a luchar contra el antiguo estilo de vida. Súbitamente aparecía en todas partes el hombre adecuado y, lo que es muy importante, hombres de las empresas comerciales prácticas unían sus fuerzas con las de los hombres de las empresas intelectuales. Se desarrollaron talentos que antes habían estado sofocados o que nunca habían participado en la vida pública. Eran todos muy diferentes unos de otros y las contradicciones de sus aspiraciones resultaban insuperables. Se adoraba al superhombre y se adoraba al infrahombre; se rendía culto a la salud y al sol y también se rendía culto a la delicadeza de muchachas consumidas por la tisis; se rendía culto al héroe y la gente, por otro lado, se adhería con entusiasmo al credo social del hombre de la calle; se tenía fe y se era escéptico; se era naturalista y exquisito, robusto y enfermizo; se soñaba con antiguos castillos y sombreadas avenidas, con jardines otoñales, con cristalinos lagos, joyas, hachís, se soñaba con la enfermedad y el demonismo, pero también se soñaba con grandes praderas, con vastos horizontes, con forjas y talleres de laminación, con esforzados luchadores, con la sublevación de los esclavos del trabajo, con hombres y mujeres en el Jardín primigenio y con la destrucción de la sociedad. Según hay que admitir, éstas eran contradicciones y muy diferentes gritos de combate, pero toda esa gente estaba animada por el mismo aliento de vida. Si se hubiera analizado esa época, habrían salido a la luz no pocos absurdos, como por ejemplo, el círculo cuadrado supuestamente hecho de

hierro de madera. Pero en realidad todas estas cosas se habían mezclado para formar una significación de trémulo resplandor. Y esa ilusión, que cifraba su realización en la mágica fecha del cambio de siglo, era tan poderosa que hacía que algunos lanzaran alaridos de entusiasmo por el nuevo siglo, aún no hollado, en tanto que otros hacían una última calaverada en el viejo siglo, como quien se muda de una casa a otro lugar, sin que nadie se diera cuenta de que había tanta diferencia entre las dos actitudes (Robert Musil, *El hombre sin cualidades,* traducido al inglés por E. Wilkins y E. Kaiser (Secker and Warburg, Londres, 1953) vol. 1, pág. 59).

Una antigua observación pretende que la historia se repite, primero como tragedia y luego como farsa. Pero en este caso podría ocurrir todo lo contrario. La primera vez la historia fue incuestionablemente divertida. Era bueno disolver las certezas ultraseguras del siglo XIX y eso fue precisamente lo que hizo el modernismo *fin de siècle.*

Pero esta vez no es todavía evidente que haya certezas que deban socavarse. El escepticismo o la invalidación de perogrulladas puede tener ahora un efecto inverso o un efecto de bumerán. Al minar los criterios de todo criticismo racional, el escepticismo da *carte blanche* a todo desenfreno intelectual arbitrario. El total relativismo termina por confirmar un dogmatismo barato. Si todo es válido, luego nos es lícito también ser tan dogmáticos como lo deseemos: las normas críticas que alguna vez pudieron frenarnos, han quedado ahora abrogadas. ¿Qué resta para ponernos a prueba? Aquel que trate de restringir nuestra acción o nuestro pensamiento en nombre de los hechos o de la lógica será estigmatizado como positivista o imperialista o como ambas cosas a la vez: después de todo, el objetivismo estaba al servicio de la dominación. La permisividad total culmina en arbitrario dogmatismo.

El *fin de siècle* fue liberador, el *fin de millénaire* puede ser deliberadamente destructivo. Deberíamos ser cautelosos con algunos que se designan a sí mismos liberadores. Este estado anímico puede no ser dominante, pero en algunas esferas, por ejemplo, en las humanidades, en las ciencias sociales, en la filosofía, esa disposición anímica ha hecho tanto ruido que uno podría pensar muy bien que fue dominante. Porque repudiamos la dominación mundial, debemos también repudiar el principio de no contradicción. Esta parece una curiosa inferencia. Sin embargo, tiene alguna lógica extraña: los europeos habían escuchado a los filósofos que les decían que su

prominencia representaba el triunfo de la razón en la Tierra, de suerte que la terminación de esa prominencia podría también implicar el repudio de la razón. El razonamiento es de todas maneras autosuficiente.

Sin duda, este estado anímico es semejante al que describió tan elocuentemente Robert Musil, sólo que ya ha pasado un siglo y esta vez se trata del fin de un milenio y no sólo de un siglo. Al aproximarse el año 1000, los europeos preveían el fin del mundo, pero esa predicción no se materializó. Por mi parte, sospecho que al llegar el año 2000 los europeos no esperan que el mundo termine, pero esta vez bien puede ocurrir. En todo caso, no deseo contribuir a la disolución del mundo adhiriéndome al repudio de todo orden, de toda coherencia y de toda objetividad. Los principios de la actual versión de esta mentalidad «terminalista» son tan difíciles de abatir como eran los principios de los días de Robert Musil: tenemos términos, como por ejemplo posmodernismo, pero no resulta nada fácil establecer lo que realmente designan. Trataré de identificar los elementos que entran en este caldo de brujas.

Incuestionablemente, un elemento de este clima o estado anímico es el deseo de expiar pasadas culpas imperiales. Durante la anterior época de fe, el Occidente había dominado el mundo: ahora muchos de los que se sentían a sus anchas en esa situación desean expiar lo que han hecho y es más, desean expiar lo que se ha pensado. Los pecados de pensamiento son considerados en cierto modo más nefandos que los pecados de las acciones. Esos pecados agregan el insulto al daño y el insulto subsiste cuando el daño ha pasado ya a la historia. Cuando el Occidente dominaba el mundo no se contentaba con solamente su realización, como quizás se contentaran algunos conquistadores del pasado: no era suficiente ser el vencedor y beneficiarse con la dominación. Se elaboró una teoría, de manera muy humillante para los perdedores y víctimas, que ratificaba esa dominación y la hacía una consecuencia, no de una posible victoria contingente, sino del decreto dictado por el proceso mismo de la historia, por la evolución, por la naturaleza de las cosas. Una gran cadena o escala del ser colocaba a los vencedores por encima de los vencidos.

Durante el período de su triunfo, el Occidente creía en el progreso, ésta era su teodisea, la nueva justificación de los caminos de Dios o del mundo. La significación de la vida se encontraba en el ascenso logrado y en la superación. La dominación de los vencedores se debía a que ellos habían avanzado más que todos los otros por una

senda prescrita a toda la humanidad. Lo contrario del progreso era el atraso, de modo que las víctimas eran, no meros perdedores, sino que además estaban condenados por el veredicto del proceso cósmico.

Este era el permanente estigma que imponía el colonialismo industrial a sus víctimas: éstas eran por cierto humanas, pero de algún modo menos humanas que los hombres que demostraron su superioridad por su ascenso a peldaños superiores de la escala evolutiva. La dominación era una señal de posición superior en la escala del ser. Esta carga valorativa y filosófica contenida en el concepto de atraso era pesada y en su debido momento fue necesario inventar un neologismo para que pudiéramos hablar de esa circunstancia, según se esperaba, sin conservar la carga emotiva. Por supuesto, éste es el origen del vocablo «subdesarrollo».

Es perfectamente comprensible que uno desee salirse de esta jerarquización tan denigrante. Pero, ¿por qué estaríamos obligados a ir en la dirección opuesta tan lejos y terminar en un total relativismo? El razonamiento subyacente parece desarrollarse del modo siguiente: supongamos que hay verdades absolutas, universales, objetivas, supongamos por ejemplo que dos más dos da como resultado *siempre* cuatro, en cualquier lugar, en cualquier cultura, en cualquier contexto. La suposición parece bastante inofensiva y por cierto normalmente así lo creemos la mayoría de nosotros. Pero aguardemos un instante; supongamos que alguien, en alguna parte, niegue esta operación aritmética. Supongamos, lo que es peor aún, que existe toda una comunidad que en su conjunto la niega, por lo menos en algunas ocasiones.

Una colectividad unida por una creencia, es una cultura. Eso es lo que significa el término cultura. Más particularmente, una colectividad unida por una falsa creencia es una cultura. Las verdades, especialmente las verdades demostrables, son accesibles a todo el mundo y no definen ninguna comunidad de credos. Pero los errores, especialmente los errores dramáticos, son específicos de las culturas. Suelen ser las marcas de la comunidad y de la lealtad. Aceptar un absurdo es un *rito de paso* intelectual, una puerta que se abre a la comunidad definida por esa adhesión a semejante convicción. Y ahora comienzan las dificultades. Si persistimos en llamar *falsa* a esta creencia, estamos estigmatizando a toda una cultura. La estamos excluyendo de la humanidad o, por lo menos, la estamos situando en un nivel inferior por el hecho de ser atrasada y por lo tanto susceptible de ser colonizada. Esto ya no puede tolerarse.

¿Cuál es pues la alternativa? Reconocer que todas las culturas son igualmente válidas, que tienen sus propias normas de validez y que juzgarlas y condenarlas desde afuera en nombre de normas supuestamente universales (que en realidad son instrumentos de dominación y explotación) es incorrecto. De esta manera, el respeto por los demás es lo que implica el relativismo.

Esto parece suficientemente convincente y son muchos los que así lo creen. Desafortunadamente hay muchas cosas problemáticas en lo tocante a esta posición, tanto desde el punto de vista práctico, como desde el punto de vista teórico. En primer lugar, los beneficiarios de este relativismo, en una proporción importante, probablemente la mayoría, no parecen en modo alguno deseosos de beneficiarse con el relativismo. Por el contrario, están sumamente ansiosos por adquirir la tecnología que aporta poder económico y militar. En segundo lugar, esas otras culturas en muchos casos distaban mucho de ser relativistas o igualitarias en su relación con otras Culturas. Su disposición de castas internas, cualquiera que sea el nombre que se dé a esa disposición, puede ciertamente estar muy lejos de profesar igual respeto a toda diversidad. La visión que tienen esas culturas de los bárbaros exteriores puede no experimentar esa reverencia universal por todos los productos culturales del espíritu humano. En consecuencia, nuestro relativista ecuménico, deseoso de respetar todos los sistemas de verdad y de valor para no despreciar a ningún ser humano —*humani nihil alienum* («nada relativo al hombre me es ajeno»)—, se encuentra cometiendo indirectamente el pecado mismo que deseaba evitar: las culturas que él acepta y aprueba (o muchas de ellas) cometen ellas mismas ese pecado, de modo que al aprobarlas él mismo está despreciando lo que tales culturas desprecian, dentro de sus propias fronteras o fuera de ellas.

Además, que sea aceptable o no lo sea, la estrategia relativista sólo tiene sentido en un mundo de islas culturales razonablemente identificables y separables. Puede uno actuar en Roma como lo hacen los romanos si conoce más o menos cuáles son las fronteras de Roma. Pero nuestro mundo en realidad no es ni remotamente parecido a Roma: nuestro mundo está compuesto de unidades culturales que se superponen, que sufren rápido cambio y que frecuentemente se funden o se dividen. La elección no es entre los ritos de Roma y los de alguna otra ciudad, sino antes bien entre los rivales de una disputa interna entablada dentro de Roma. La receta relativista no nos ayuda a escoger, aun cuando creamos en ella, porque sólo nos da una recomendación en el supuesto de que nos sean accesibles de-

terminadas unidades claras. En las disputas modernas estas unidades sencillamente no nos son accesibles. En consecuencia, el relativismo resulta inútil, aun cuando no tuviera otros defectos.

Pero dejemos de lado esos defectos y consideremos las causas de la popularidad del relativismo. Además del deseo de la expiación, está lo que uno podría llamar la debilidad norteamericana. Los Estados Unidos (tal vez junto con otras sociedades europeas establecidas en regiones donde la población indígena es pequeña o no existe) manifiestan una tendencia especialmente fuerte y distintiva a hacerse ellos mismos absolutos. Como es notorio, quienes declararon la independencia de los Estados Unidos consideraban que sus propias intuiciones morales y políticas eran evidentes por sí mismas, humana y universalmente, y así lo dijeron con todo descaro en un documento quizá más frecuentemente citado y reproducido que ningún otro texto secular en la historia de la humanidad. Por razones de gran interés e importancia, cierto individualismo y cierta actitud racional, que normalmente sólo prosperan en un industrialismo que ha obtenido éxito, ya habían llegado a dominar en las colonias norteamericanas, por más que éstas fueran sólo asociaciones de granjeros libres.

En otras palabras, los Estados Unidos nacieron siendo ya modernos: el liberalismo era su ortodoxia. Muchos teóricos han señalado esta paradoja fundamental. Pero ella no deja de tener ciertas consecuencias: las sociedades europeas liberales tienen todavía un recuerdo bastante vivido del *ancien régime* que habían superado y de ahí la relatividad histórica de los nuevos valores. Los norteamericanos no tuvieron esa experiencia. Pueden haber vencido a Jorge III, pero no tienen un claro sentido de la clase de sociedad que ese rey representaba, aun cuando los antepasados de los norteamericanos actuales hubieran huido, no sólo de los Estuardo o los Hannover, sino también de los Romanov o de los Habsburgo. De manera que el individualismo racional y liberal representa para ellos no *una* condición humana, sino *la* condición humana.

Esto es por supuesto una ilusión. Un individualista que considera evidente que posee libertad para buscar la felicidad, para escoger sus objetivos y convicciones y para tratar al gobierno como una conveniencia pública no es un hombre corriente, sino que es un tipo singular de hombre. Luego, cuando avanza en su formación intelectual, reconoce esa circunstancia y el descubrimiento suele ser, primero desconcertante, y luego embriagador. El descubrimiento de que existe una profunda diversidad en las visiones humanas sobre-

viene como una agradable sorpresa. Se la puede experimentar como una gran liberación, pero también como un punto de vista moral, cuya negación implica despreciar a los demás y merece severa reprobación. Cuando a este reconocimiento se agrega el deseo de expiar la anterior dominación y supuesta superioridad, el relativismo parece ser una revelación moralmente obligada y negarla se considera como algo políticamente incorrecto. Encontramos pues una gran clientela de este relativismo; son los consumidores del relativismo fácil.

Existe otra causa social de esta popularidad: el fracaso de las ciencias sociales. En 1945, cuando los Estados Unidos heredaron el liderazgo mundial y las cargas del hombre blanco (que tienen ahora la forma de ayuda a los países subdesarrollados), los hechos estuvieron acompañados por la esperanza de que el esfuerzo requerido tendría el apoyo del saber sociológico. Talcott Parsons adaptó el sistema de Max Weber con el fin de explicar un mundo que estaba pasando por los trabajos de la industrialización; los hombres que lo rodeaban lo consideraron el nuevo Newton de la sociología y ellos mismos se consideraron miembros de la Royal Society. Las ciencias naturales eran técnicas y su lenguaje resultaba ininteligible para los extraños a ellas. En consecuencia, las ciencias sociales debían ser semejantes a aquéllas, sólo que todo lo que lograron realmente esos hombres fue desarrollar una jerga impenetrable sin ningún otro mérito. Los esperados principios newtonianos nunca se concretaron. Así se echó a perder el estilo de los escritos de las ciencias sociales, sin que se avanzara un paso en materia cognitiva. ¿Qué hacer?

Incapaces de ofrecer generalizaciones precisas o vigorosas, pero necesitando algunas revelaciones profesionales para justificar su disciplina, muchas de las ciencias sociales dieron en mostrar la manera en que (supuestamente) las sociedades construyen sus respectivos mundos. «La construcción social de la realidad» ha llegado a ser una frase fundamental. Ella permite a las ciencias sociales pretender que tienen algo importante que decirnos y que de otra manera ignoraríamos. La frase reivindica muchas de las ciencias sociales, al hacer su particular contribución al conocimiento humano. Las ciencias sociales nos dicen cómo construimos nuestro mundo cuando antes creíamos ingenuamente que el mundo existía sin nosotros. Pero esta posición hace también que todos esos mundos socialmente creados sean iguales.

Mi ejemplo favorito de *sentarse* o *estar sentado* es una muestra de la manera en que trabaja esta teoría. Supongamos que digamos a

alguien que *se siente.* Ingenuamente suponemos que aquí no hay ningún problema, ningún misterio, nada oculto y que nada pide explicación. ¡Cuán errados estábamos! Un hombre que se sienta *sabe* que se está sentando. Posee el *concepto* de tomar asiento, concepto que comparte con otros miembros de su cultura y que, por así decirlo, guía e inspira su acto. Sin ese concepto no habría ninguna acción, sólo se trataría de un inerte estado físico.

¿Qué significa *sentarse?* Colocar las *asentaderas* en constante contacto con una *silla,* de manera que inmediata e inevitablemente entran en juego otros dos conceptos. La noción de *silla* o asiento se relaciona con el rango —hay personas en cuya presencia no nos es lícito sentarnos primero— y con la división cultural en sociedades que usan sillas y sociedades que usan alfombras o tapetes. Existe una relación con los asientos o sillas que confieren autoridad, las cátedras, los tronos, autoridad *ex cathedra.* Toda jerarquía y autoridad académica, religiosa, política, está aquí presente.

En cuanto a las *asentaderas,* sus asociaciones son por lo menos igualmente potentes. La división entre quienes pueden y aquellos que no pueden exhibir desnudo el trasero es la división que hay entre niños que no son todavía personas plenamente morales y adultos que sí lo son. Entre estos últimos, mostrar desnudas las nalgas es una señal muy significativa de privilegiada intimidad o de pertenecer a un club nudista. Las asentaderas son cómicas, groseras, sucias y sexualmente estimulantes, de ahí que sean peligrosas. Su carácter absurdo es una válvula de seguridad que deja escapar algo de la tensión engendrada por su intensa condición deseable. Por eso, están íntimamente vinculadas con los niveles estéticos, morales, de parentesco, de toda una cultura. De suerte que cada vez que uno se sienta *ipso facto* emplea un concepto que a su vez lo relaciona con todo un universo cultural y moral, con sus valores y sus tensiones y también con sus conflictos. Sin ese universo, nuestro acto no sería lo que es; sería tan solo una condición física inerte, carente de sentido, en lugar de ser la parte de una vida. Pero nuestro acto, al reafirmar el concepto, sustenta ese universo cuyas ideas están vinculadas entre sí para formar una totalidad viva. Esta interacción en las dos direcciones ha sido llamada «estructuración», y la palabra se utiliza para explicar de qué manera la sociedad es y al propio tiempo no es, la mera suma de los individuos que la componen. La sociedad está hecha de actos individuales, pero también *los* penetra y *los* define.

Escritos de este estilo, como el del pasaje que acabo de ofrecer, son bastante típicos de una buena parte de la actual teoría social, aunque mi intento puede no estar a la altura de las mejores normas del género, de manera que no espero gran aclamación por ello. Pero este estilo no sólo confiere prestigio al que lo cultiva y le permite componer una obra, sino que además cumple otra función. El hecho de que todos esos mundos estén socialmente construidos, los hace una opción, un sistema de ideas históricamente específico, contenido en una comunidad distintiva, no universal. Esto significa que esos mundos no tienen una validez absoluta, sino que tienen sólo una validez limitada. Únicamente la elaboración mental (el pensamiento colectivo de toda una cultura) es lo que los crea. Este argumento puede utilizarse para quitar validez a todo hecho o afirmación, pero por supuesto también se lo puede usar para establecer y validar cualquier pretensión. De manera que toda caracterización hostil de grupos favorecidos puede eliminarse de un plumazo sin necesidad de entregarse a esa tediosa y ardua investigación de su fundamento empírico. Esto es lo que se llama «desconstrucción». Pero análogamente, las convicciones pueden quedar automáticamente confirmadas, pues su autoridad deriva del apoyo que den a la colectividad en cuestión. Esa posibilidad de dar legitimación y de quitarla a voluntad constituye una buena parte de esa permisividad conceptual y antinómica de este fin de milenio, representa la tan alardeada liberación de anteriores camisas de fuerza empíricas o lógicas.

El argumento de la validez fue desde luego anticipado en algunas versiones del marxismo que escaparon del relativismo implícito en algunas de sus propias doctrinas y en formulaciones tales como la afirmación de que todo lo que contribuya a la liberación de la clase trabajadora es *ipso facto* verdadero (según las palabras de un gurú contemporáneo). El marxismo posterior hizo su propia y significativa contribución a este punto de vista. En el pasado, mucho tiempo atrás, el marxismo estaba dotado de una serie de puntos de vista positivos, por así decirlo, de la conciencia verdadera y consideraba su teoría de la falsa conciencia como un apéndice relativamente menor para explicar, por ejemplo, por qué los alemanes contemporáneos del joven Marx no veían la verdad: no la veían porque se refugiaban en una fantasía filosófica para consolarse de su debilidad. A medida que la historia refutaba cada vez más partes de la doctrina marxista y a medida que la conciencia verdadera se reducía asintóticamente hasta llegar a cero, la teoría de la falsa conciencia se ex-

pandió correspondientemente para ocupar el espacio vacío. Así nació el tan mentado especialismo del último marxismo, así surgieron sus representantes, que hicieron exactamente la clase de cosas que Marx y Engels habían ridiculizado en *La ideología alemana:* se consolaban de su propia impotencia política haciendo cabriolas en una nebulosa tierra filosófica de pelmazos.

Hubo también otro movimiento que estuvo de moda hace un par de décadas aproximadamente; se lo conocía como «etnometodología» y tenía su manera distintiva de alcanzar esta permisividad antinómica. El movimiento fue fundado por un hombre que compartía (debido a ciertos matices de pronunciación) el nombre de un cantante de música pop y el nombre de una cadena de restaurantes baratos. La artimaña central de la «etnometodología» consistía en invocar el siguiente dualismo: nuestras enunciaciones son pretensiones a la verdad, pero quienes las enuncian son también personas concretas que generalmente tienen en cuenta algún objetivo dentro de definidos contextos sociales. Los que practicaron este estilo se concentraron en este último aspecto que se impuso a toda otra consideración. De esta manera no era necesario invocar las pruebas o la propiedad del procedimiento, puesto que después de todo, estas no eran más que movimientos realizados por una parte interesada en una partida o juego. Además era lícito que su adversario hiciera otros movimientos. El hecho de que una cuestión crítica produzca una contradicción o un error en la posición propia de uno, no importa. Una cuestión crítica era un movimiento que hacía un rival y podía explicárselo como tal: semejante caracterización se trataba como una manera válida de quitar legitimación, pero era también una licencia para pasar por alto la consabida propiedad de procedimiento.

Este tipo de artimaña fue también prominente en psicoanálisis, campo en el que los motivos son más importantes que los hechos y pruebas para interpretar el significado de una afirmación; en el freudismo esto es un corolario del supuesto papel que cumple el inconsciente, mientras que en la etnometodología se lo hacía derivar de la función social del discurso. En cada caso, las pretensiones a la genuina verdad entraban de contrabando en definitiva (en realidad no se puede prescindir de ellas) pero sólo bajo el control del profesional y según el parecer de éste. No sé si la etnometodología se practica todavía o si ha sido víctima de la obsolescencia que es el destino de semejantes chifladuras; pero, sin embargo, no ha dejado de hacer su propia contribución a nuestro clima intelectual.

Cabe decir lo mismo, aunque en escala incomparablemente mayor, de Wittgenstein y de la fenomenología. La doctrina de Wittgenstein sobre la naturaleza esencialmente social de todos los conceptos y sobre la autoridad última del habla de las comunidades («formas de vida») tiene precisamente las implicaciones antinómicas tan bien acogidas por la atmósfera general: cada cultura hace su propio mundo y no puede tener otro. Wittgenstein es ahora *vieux jeu* en filosofía; demasiadas personas están familiarizadas con los pasos iniciales del filósofo, pero esa familiaridad ya no confiere prestigio. Sin embargo, los puntos de vista de Wittgenstein continúan aplicándose en otros campos, como por ejemplo el de los estudios literarios, donde aún constituyen una novedad. La fenomenología también pone énfasis y legitima la *Lebenswelt,* el mundo vivido. Este concepto tiene un papel semejante al de «forma de vida» de Wittgenstein. En ambos casos, está la tendencia a relacionar la rectitud política con el mundo «vivido» o con el mundo comunal y a condenar el uso del conocimiento crítico por considerárselo «cientificismo».

¿Se puede dar una caracterización general de esta disposición anímica universal, con su variedad de orígenes sociales e intelectuales (orígenes que ciertamente no he señalado de manera exhaustiva)? Robert Musil, al describir el último *fin de siècle* se contentó con señalar las contradicciones y compararlas con la anterior tranquilidad complaciente. ¿Podemos nosotros hacer algo más? Un rasgo característico de esta disposición de ánimo es la insistencia en el relativismo, en la subjetividad, en la permisividad intelectual, en la antinomia y en la consiguiente oscuridad. Nos hallamos frente a una orgía conceptual, en la que las reglas están suspendidas o son menospreciadas, de suerte que aquellos que se aferran a ellas son objeto de mofa. Los violadores de las anteriores reglas son agresivamente farisaicos y están deseosos de estigmatizar a quienes las siguen moral y políticamente. Es difícil decir si esto hace gran daño: los carnavales son divertidos, pero los carnavales que no tienen un final pueden llegar a ser tediosos. No parece muy positivo tratar todas las pretensiones cognitivas como máscaras y disfraces que asisten a una fiesta permanente, liberada de toda restricción fáctica o lógica, todo en nombre de la igualdad intercultural.

Hay un antropólogo norteamericano que ejerce gran influencia y que quisiera hacernos creer que no tenemos nada que temer del relativismo y que condena a los «antirrelativistas» por considerarlos hombres innecesariamente temerosos de algo perfectamente ino-

cuo, temerosos, por lo visto, de sus propias sombras. El mismo, con cierta indolencia algún tanto tímida y un indiscutible encanto juvenil, se siente perfectamente a sus anchas con esos espectros y no tiene dificultad en domesticarlos. El fantasma no muerde si uno le muestra que no le teme.

Pero la verdad es muy diferente. Solamente el hecho de no comprender la situación es lo que le permite semejante indolencia afable y complaciente. El relativismo cognitivo es absurdo y el relativismo moral es trágico. No puede uno comprender la condición humana si ignora o niega la total transformación que ha sufrido en virtud del éxito de la revolución científica. Reconocer la desigualdad de las pretensiones cognitivas de ninguna manera implica tratar desigualmente a las personas, todo lo contrario. Los accidentales iniciadores de la revolución científica no tienen el monopolio de esa revolución y no son necesariamente sus mejores representantes. El conocimiento válido ignora fronteras y no engendra fronteras. Sencillamente no puede uno comprender nuestra condición social si no parte del hecho indiscutible de que el conocimiento genuino de la naturaleza es posible y que ese conocimiento se ha concretado para transformar por entero los términos de referencia en que operan las sociedades humanas.

Es simplemente una afectación irresponsable pretender que la revolución científica del siglo XVII *y* su ulterior aplicación a la revolución industrial no transformaron el mundo sino que se trata sencillamente de cambios culturales. Lo mismo se puede decir de la «construcción social de la realidad», que ha sido exagerada grotescamente: esa construcción tiene que estar complementada por *la construcción natural de la sociedad*. Hay límites de la medida en que las sociedades pueden construir sus propios mundos y es necesario analizar esos límites. Nuestro nuevo poder de control nos ha aportado también cierto sentido de la medida en que estamos controlados. No es cierto que sea posible cualquier mundo y que de los mundos posibles no todos ellos sean cognitivamente iguales.

Al mismo tiempo, el gran cambio que nos confirió el conocimiento y el control de la naturaleza nos privó también de la posibilidad de confirmar nuestros valores, algo a lo que se habían acostumbrado grandes segmentos de la humanidad durante la época en que florecieron la fe y la religión. La legitimación moral exige una firme base de datos sobre nuestro mundo y una rígida relación de esta base con la valoración moral. Los dos géneros de exigencia están destruidos por la forma misma de conocimiento que también

nos liberó de nuestras penurias. De manera que nuestra crisis moral es también el fruto de nuestra liberación de las necesidades y de la tiranía. Nuestra apurada situación actual nos impone determinar las opciones sociales de nuestra próspera y desencantada condición humana. No tenemos más remedio que hacerlo. Pretender otra cosa, pretender que el problema ni siquiera se plantea, sino que ha quedado reemplazado por un carnaval permanente, es absurdo. El *fin de millénaire* podrá celebrarse con fuegos artificiales, pero que esto no nos prive de nuestro sentido de la realidad.

Indice temático